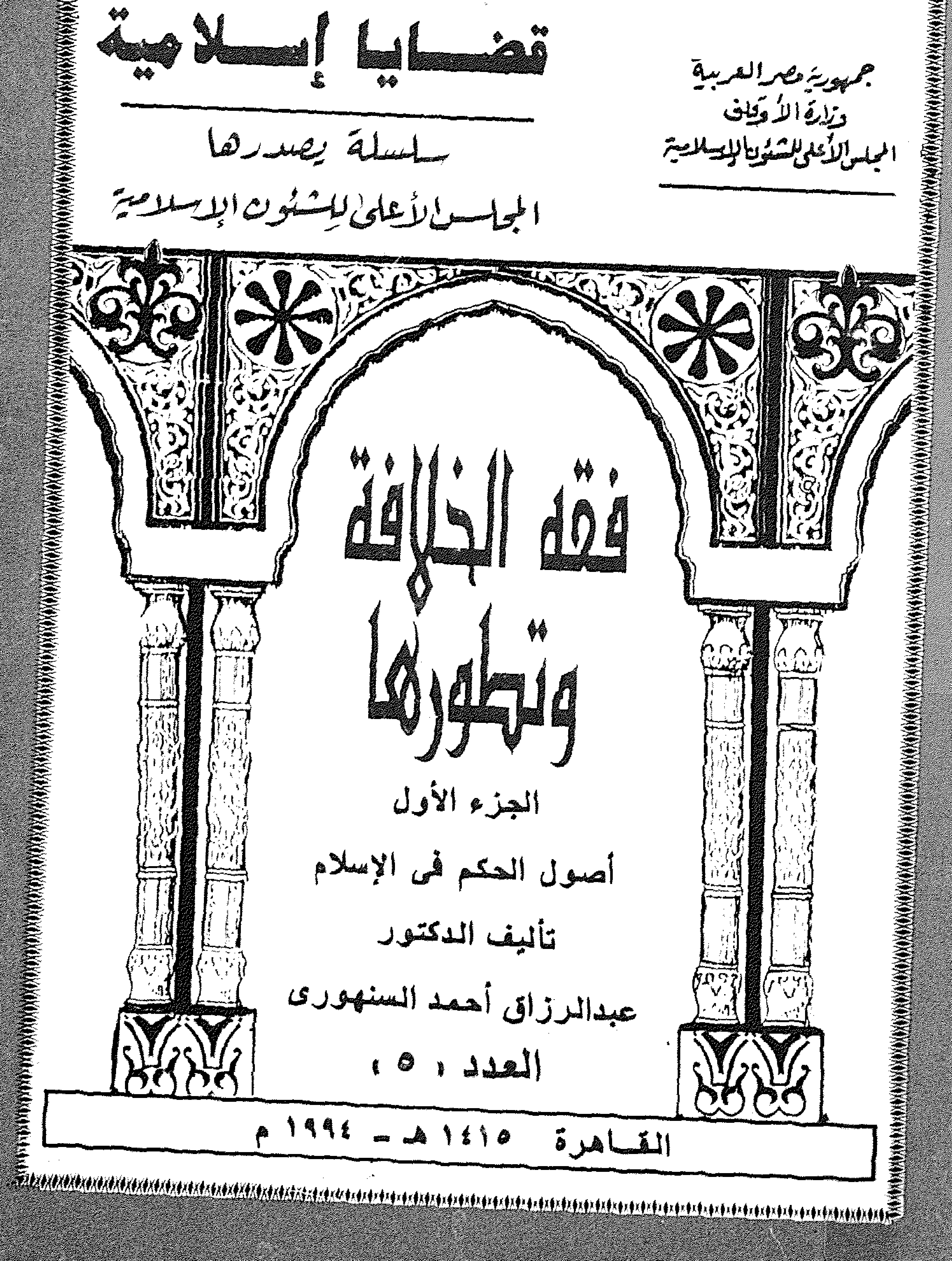
جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

قضايا إسلامية

سلسلة يصدرها
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية



فقه الخلافة وتطورها

الجزء الأول

أصول الحكم فى الإسلام

تأليف الدكتور
عبدالرزاق أحمد السنهورى

العدد (٥)

القاهرة ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م

جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

قضايا إسلامية

سلسلة
يصدرها ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

فقه الخلافة وتطورها

الجزء الاول

أصول الحكم فى الإسلام

تأليف الدكتور
عبدالرزاق أحمد السنهورى

ترجمة نظرية الخلافة الجديدة
د. نادية عبدالرزاق السنهورى

مراجعة وتعليقات وتقديم
د. توفيق محمد الشاوى

أعده للنشر
د/ حسن الشافعى

يشرف على إصدارها
الدكتور / محمد إبراهيم الفيومى

العدد (٥)

القاهرة : ١٤١٥ هـ ـ ١٩٩٤ م

إهــداء

من المؤلف :

إلى كل « شرق » يستطيع أن يوفق بين انتماءاته الدينية والقومية والعرقية ، وبين انتمائه إلى « الشرق » وطنه الكبير وانتمائه إلى الوطن العالمى الأكبر وهو « الانسانية » .

تقديـــم
بقلم أمين عام المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

يشيع على الساحة الثقافية نوع من الضلال الثقافى ، الذى أخذ يشطر الإسلام شطراً ، وفق مصالح متعددة ، وهو الاتجاه المحاكى للغرب الذى أخذ فى حملاته المسعورة يطلق أوصافه الشائنة على الإسلام ، وذلك من جرائم الاستشراق الثقافية الذى سار فى ركب الاستعمار وذلك مثل قولهم : الإسلام المحمدى ، الإسلام البدوى ، الإسلام السلفى ، الإسلام السنى ، الإسلام الشيعى ... الخ ومنها ما هو ينم عن جهل فاضح أو عن سوء نية كربط الإسلام ببعض الظواهر كقولهم : الإسلام البترولى ـ الإسلام الصحراوى ، ومنها ما هو استهزاء بالإسلام كقولهم : التأسلم ، الإسلام الشيعى ، الإسلام الرسمى ... الخ .

وهكذا أصبح الإسلام على الساحة الثقافية قابلا للتجزىء والتشطير وفق أساليب « المودة » الجديدة .

ووفق هذا المدخل ظهرت على الساحة الثقافية مصطلحات أخرى مثل « الإسلام السياسى » . وحين أردنا فهم هذا المصطلح من واقع كتابات الذين يحملونه على أقلامهم وجدناهم صنفين من الكتّاب :

* كاتب يكتب عن الدلالة التاريخية للممارسة الإسلامية فى محاولة رشيدة ومعقولة لتنظير نظرية السياسة فى الإسلام .. وتلك ساحة تتحرى الموضوعية وتتعقب تطور التاريخ الإسلامى بما له وما عليه .

هذا الاتجاه يقع عليه كثير من الاختلاف فى الرأى شأن كثير من

القضايا مثل : فقه الخلافة وتطورها للدكتور/عبدالرزاق السنهورى .

وهذا جانب لا نود طرقه .

أما الجانب الثانى : وهو الذى لا يرضى الإسلام ـ لعدم استيعابه له من حيث فقهه ، ومن حيث الممارسة الإسلامية ـ أن يكون له تاريخ وحضارة .

من هنا جاء استعمالهم لمصطلح الإسلامى السياسى غير علمى وغير دقيق ويدل على سطحية بلهاء ، فضلا عن مضمون السخرية التى تظهر فى صيغهم الفجة تحت قولهم : الإسلام السياسى ، والتأسلم .. وهى كتابات تمثل اتجاهات عدائية للإسلام ، وهم لا يكتمون ذلك بل يجاهرون به ، ولاشك ؛ وفى ربطهم الارهاب والعنف .. والتشرذم الاجتماعى الذى ظهر فى شكل جماعات ـ تيارات ـ بالإسلام السياسى أو الأصولية فيه مغالطة ووصفه ظالم بالإسلام .. مع أن هذه الظواهر هى اجتماعية خاضعة لظروف اجتماعية قد تكون أسبابها الظروف التاريخية أو القهر أو التسلط لكن حين ينسب ذلك إلى الإسلام فنكون قد أخطأنا الطريق وأسأنا تفسير الإسلام .

فالإسلام ليس ظاهرة ، وليس خاضعاً لظروف تاريخية تثبته أو تلغيه ـ والذى ساهم فى هذا الخطأ هو الخلط المتعمد بين ما هو خاضع تحليله لظروف تاريخية كظواهر العنف وبين ما هو عقيدة ودين ونظام إلهى لا يغيب عن المسلم .

فياليتنا نكف عن وصف الإسلام بالأوصاف الخاطئة وندين بقوله تعالى :

﴿ إن الدين عند الله الإسلام﴾

فالإسلام نظام كلى شامل لا يتجزأ ولا يتبدل ولا يتغير له من القوة المهيمنة التى جعلت الغرب الأمريكى يرى فيه : أنه إرهاب ، وعنف ، وبداوة تجافى التحضر .

نتيجة ذلك الفهم الخاطىء للإسلام جاءت معظم الخطابات الموسومة بالإسلام تتبنى ما يسميه علم الاجتماع « الوعى الخاطىء » أى أنهم يعون أخطاء فاحشة عن الإسلام ويتبنونها كمعلومات متيقنة ، يصح أن يبنوا عليها الفكر السياسى الإسلامى الناتج من وهمهم .

وهذا الكتاب الذى يقدمه المجلس الأعلى للشئون الإسلامية هو رسالة دكتوراه للأستاذ الدكتور الفقيه عبدالرزاق السنهورى هو خير ما كتب فى هذا الموضوع إذ يعرض بعمق وبأصالة مفاهيم الإسلام السياسى عرضاً علمياً دقيقاً موثقاً بالمصادر العلمية التى تشهد لعلم وأمانة ذلك الفقيه العظيم وسوف يخرج فى ثلاثة أجزاء إن شاء الله .

وبالله التوفيق

د / محمد إبراهيم الفيومى

أمين عام

المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

تقديــم الكتــاب
للدكتور / توفيق الشاوى

عاش العالم الإسلامى ثلاثة عشر قرناً فى ظل دولة إسلامية موحدة تحمل اسم « الخلافة » منذ وفاة الرسول الكريم ﷺ فى العام الحادى عشر للهجرة إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى عندما أعلنت الجمهورية التركية إلغاء الخلافة العثمانية ..

إن هذه الدولة الموحدة تطور فيها نظام الحكم فبدأ نظاماً شورياً فى عهد الخلفاء الراشدين حيث كان يتولى الحكم فيه خلفاء تم اختيارهم بالبيعة الحرة ثم تحولت الدولة إلى نظام وراثى فى عهد الأمويين والعباسيين ثم العثمانيين ـ إلا أن جميع هذه الدول حافظت على مبدأ وحدة الأمة الإسلامية على أساس أن تمثلها دولة موحدة عظمى تميزت باتساع رقعتها وعلو شأنها فى ميدان الحضارة وفى مجالات العلم والثقافة حتى أصبحت أعظم دولة فى العالم خلال عصور الإسلام الزاهرة ..

ورغم الانحرافات التى شابت كثيراً من الحكومات فى تلك الدولة الموحدة إلا أنها جميعاً كانت تعتز بانتمائها للإسلام والتزامها بشريعته ـ ولم تكن لها دساتير سوى ما قررته الشريعة والفقه ـ لذلك فإن دراسة نظم الحكم فيها يرجع إلى « فقه الخلافة » فى كتب علمائنا وفتاويهم ـ التى كانت تعتبر صور الحكم فى عهد الراشدين هى النماذج الصحيحة للمبادىء الإسلامية فى نطاق الحكم .

لهذا نجد « السنهورى » فى دراسته لفقه الخلافة قد اعتمد على القواعد التى

سارت عليها حكومة الخلفاء الراشدين باعتبار أنها أقامت الأصول الشرعية لنظام الحكم الإسلامي . أما الدول التي جاءت بعد ذلك فقد اعتبرها « خلافة ناقصة » حيث أنها كلها لم تنكر أن الإسلام يوجب قيام الحكم على البيعة ـ إلا أن أكثرها لم تحترم مبدأ حرية البيعة الذى توجبه الشورى ـ لكنه أوضح أن المبدأ الأساسى المشترك بين جميع دول الخلافة هو مبدأ وحدة الدولة الإسلامية باعتباره نتيجة حتمية لوحدة الأمة ..

وقد واجه السنهورى مشكلة لم يواجهها فقهاؤنا من قبل ، وهى انهيار دولة الخلافة العثمانية وتعذر قيام دولة موحدة فى العصر الحاضر ـ فتصدى للبحث عن بديل عصرى لها ـ واقترح لذلك إنشاء منظمة إسلامية دولية ، ونجح فى إثبات ثلاث مقدمات تقنع القارىء بوجوب اقامة « الخلافة » بالصورة العصرية التى اقترحها .

أولى المقدمات أن المبادىء والقواعد والأصول التى بنى عليها فقه الخلافة كما استنبطه من تراث علمائنا ومفكرينا قد قام على المبادىء التى توصلت إليها أحدث النظم العصرية « الديمقراطية » مثل مبدأ السيادة الشعبية والفصل بين السلطات والأساس التعاقدى للحكم الذى يضمن حريات الشعوب والأفراد ، بل أكثر من ذلك فإن فقهنا يمتاز عن الفقه العصرى فى أن تطبيق هذه المبادىء واحترامها مرتبط بعقيدة دينية وشريعة سماوية خالدة ، فضلا عن أن صياغتها فى كتب الفقه لا تقل فى دقتها ووضوحها عما توصل إليه الفقه الأوروبى ..

أما المقدمة الثانية (التى خصص لها الجزء الثانى من كتابه) فهى أنه عرض تاريخ « الخلافة » منذ فجر الإسلام (حتى يوم إعداد كتابه) بصورة وافيا أقنعت القارىء أن الخلافة أنشأت فى منطقتنا أعظم أمة وأكبر دولة شهدها تاريخ الشرق ، وأقامت أعظم حضارة شهدها العالم كله عندما كان الأوروبيون فى العصور الوسطى مغمورين فى ظلام التخلف والجهل والحروب

الدينية والنظم الاقطاعية والاستبدادية (وإذا كنا لم نترجم هذا الجزء فلأننا نعتقد أن العرب والمسلمين لديهم من المصادر فى هذا الشأن ما يغنينا عن ذلك)[1] .

أما المقدمة الثالثة (التى خصص لها خاتمة كتابه) فهى الاضافة الجديدة فى فقه الخلافة التى قدمها لجيله والأجيال التالية ، وهى أن وحدة الأمة الإسلامية يجب التمسك بها وتدعيمها دون انتظار وجود الدولة العظمى الموحدة (التى لا يريدها الأوروبيون ولا يستطيع أن يحققها العرب والمسلمون فى عصره) - وأنه يجب لذلك إنشاء « عصبة أمم شرقية » تتمشى مع الاتجاه العالمى نحو التكتل والتجمع الذى نتج عنه وجود « عصبة أمم عالمية » فى « جنيف » واتحادات للدول الأمريكية والسوفياتية (بل والأوروبية والأفريقية بعد ذلك) ..

لقد استعرض « السنهورى » فى كتابه عن الخلافة تاريخ دول الخلافة واستخلص منه أن فقهاءنا اعتبروا مبدأ وحدة الأمة يعنى وحدة الدولة الإسلامية وأنهم لم يفرقوا بين المبدأين لأن الواقع نفسه فرض عليهم هذه الفكرة وزاد اقتناعهم بذلك أن عهد الخلفاء الراشدين الذى يعتبر المصدر التاريخى لأحكام الخلافة قام على أساس وحدة الدولة الإسلامية ، ولم تفعل دول الخلافة الناقصة بعد ذلك إلا التمسك بهذا المبدأ ..

لكن « السنهورى » عند كتابة بحثه كان يواجه واقعاً آخر فرضته الهزيمة التى أصابت الدولة العثمانية فى الحرب العالمية الأولى وهذا الواقع يختلف عن الواقع التاريخى فى عهد دولة الخلافة الموحدة من ناحيتين :

الناحية الأولى :

إن أغلب أقطار العالم الإسلامى كانت تخضع للاحتلال الأجنبى أو

---

(١) أكتفينا بملخص موجز فى الطبعة الأولى ثم توسعنا فيه فى هذه الطبعة الثانية .

لحكومات غير إسلامية فرضتها عليها الدول الأوروبية الاستعمارية (كان هذا هو الحال فى الهند وماليزيا وأندونيسيا وأغلب الأقطار العربية والأفريقية) ولم ينج من هذا الاحتلال سوى أقطار خمسة فى ذلك الوقت (هى كما ذكرها السنهورى فى كتابه : الجمهورية التركية ومصر والسعودية وايـران وأفغانستان) ، ومع ذلك فإن استقلال هذه الدول لم يكن منزهاً عن الشوائب الناتجة عن الهيمنة العالمية التى تمارسها الدول الأوروبية فى العالم كله وفى منطقتنا بصفة خاصة ..

الناحية الثانية :

هى ان الدول المستقلة الحديثة المتعددة قامت على أساس تجزئة العالم الإسلامى . واستقلت على أساس وطنى وقطرى ضمن الحدود التى فرضها عليها الاستعمار نفسه كما فرض عليها بعض القيود والالتزامات الصريحة أو الضمنية . ومن أهم الالتزامات ما فرضته معاهدة لوزان صراحة على تركيا من قطع الصلة بالواقع التاريخى الذى كانت تمثله دولة الخلافة أى الامبراطورية العثمانية التى كانت تمثل وحدة العالم الإسلامى وقوته واستقلاله ومجده .

وقد رأى « السنهورى » ان فكرة اقامة دولة إسلامية موحدة لا يمكن أن تتم إلا بعد تحرير الأقطار الإسلامية الخاضعة للحكم الأجنبى وهو ما قد يستغرق فترة طويلة ، ولذلك فإن الأمة الإسلامية لا يجوز أن تتجاهل الواقع المعاصر المتمثل فى تعدد الدول التى حصلت على استقلالها الوطنى ولا أن تتجاهل الأقطار الخاضعة لحكم أجنبى ومازالت تكافح من أجل التحرر منه ، وأن ذلك قد يحتاج إلى فترة طويلة يجب على أمتنا فى خلالها أن تعمل للمحافظة على مبدأ وحدتها رغم تعدد الدول الإسلامية وتباين نظم الحكم فيها ، واقترح لذلك أن تبدأ بإنشاء منظمة دولية تكون أداة للتعاون بين الدول الإسلامية المستقلة تعمل لتنمية الروابط بين شعوبها وتتولى تقديم المساعدة للشعوب التى

تطالب باستقلالها وترغب فى المحافظة على علاقاتها التاريخية والعقيدية والثقافية. مع الأقطار الإسلامية المستقلة .

●

لقد قدم « السنهورى » للفقه والقانون فكرة جديدة تمكن العالم الإسلامى من المحافظة على وحدة الأمة رغم التجزئة الاستعمارية التى فرضت على شعوبها والتى أدت إلى بقاء أغلبها تحت الحكم الاستعمارى وفرضت على الأقطار القليلة التى حافظت على استقلالها أن تأخذ دولها الناشئة طابع الحكم الوطنى أو القومى الذى يتجاهل الوحدة الإسلامية التى سادت فى عهود الخلافة التاريخية ..

إن الواقع الذى واجه السنهورى كان سببه هيمنة الدول الاستعمارية على شعوبنا وتحكمها فى مصائرنا ، وهذه الهيمنة هى التى فرضت التجزئة على شعوبنا كما فرضت على الأقطار المستقلة أن تكون دولها ذات طابع وطنى أو قومى ـ وإذا كنا لا نستطيع تجاهل هذا الواقع ومخاطره ـ فإننا يجب أن نسعى لمعالجته بالتشبث بالوحدة العقيدية والثقافية للأمة ـ واقترح لذلك إنشاء منظمة دولية ومنظمة « دينية » تقوم بما كانت تتولاه « الخلافة » فى الماضى من مسئولية المحافظة على مقومات وحدة الأمة وفى مقدمتها وحدة العقيدة والشريعة والثقافة وتتولى هاتان المنظمتان تدعيم التضامن بين شعوبنا على المستوى السياسى والثقافى والدينى إلى أقصى حد تسمح به الظروف العالمية والاقليمية ..

●

معنى ذلك أن فقه الخلافة الذى عرضه السنهورى فى كتابه أكبر وأوسع وأعم وأشمل من نظام « دولة الخلافة » وأن سقوط دولة الخلافة أو انهيارها أو حتى زوالها ليس معناه انتهاء فقه الخلافة أو تجاهله بحجة تعدد الدول أو قيامها

على أسس وطنية أو قومية وإنما يجب تطويره واثراؤه حتى يمكن أن تحل منظمة دولية إسلامية محل دولة الخلافة ..

إن الحالة التى واجهها العالم الإسلامى وقت تأليف كتاب « السنهورى » مازالت قائمة حتى اليوم وهى عجز الأمة عن إقامة دولة موحدة تمثلها ـ ووجود عدة دول إسلامية فرضت نفسها أو فرضتها الظروف على أقطارنا وشعوبنا فى مختلف أقاليمها ـ وكان هدف كتابه أن يقدم للأمة الإسلامية نظرية جديدة للخلافة تمكنها من الالتزام بأصول الشريعة ومبادئها التى تفرض عليها الوحدة ـ دون أن يتوقف ذلك على بناء دولة « الخلافة » ـ طالما أن الظروف العالمية لا تمكنها من ذلك ..

بذلك فرق السنهورى بين وحدة الأمة ووحدة الدولة ـ وبهذه التفرقة استطاع أن يعد خطة عملية لتطوير النظام السياسى الإسلامى على أساس تعدد الدول مع المحافظة على وحدة الأمة التى تمثلها منظمة دولية تضم دولا إسلامية مستقلة بدلا من الصورة التقليدية التى كانت فيها « الخلافة » تأخذ صورة دولة كبرى موحدة فى عهد العثمانيين ومن قبلهم من العباسيين والأمويين والراشدين ..

إن « السنهورى » الشاب كان مقتنعاً بأن الخلافة تعنى وحدة الأمة ـ التى تفرضها الشريعة والعقيدة ـ لذلك دافع بحماسة وجرأة عن مبدأ وجوب اقامتها حتى فى حالة عدم وجود دولة موحدة ـ لأن « الخلافة » واجبة بحكم المبدأ الشرعى الذى يفرض على الأمة الإسلامية الوحدة والتضامن وليس من الضرورى أن تكون فى صورة امبراطورية موحدة ـ وبنى فكرته على أساس أن مبدأ الضرورة ـ وهو من المبادىء التى أجمع عليها الفقه الإسلامى ـ يكفل مرونة مبدأ الوحدة ..

وتتلخص الخطة التى اقترحها المؤلف العبقرى فى كتابه فيما يلى :

١ ــ إن الخلافة معناها اقامة نظام يحقق وحدة الأمة الإسلامية فى صورة تنظيم سياسى يضمن لها المكانة الدولية التى تتناسب مع رسالتها السامية وتاريخها المجيد ويضمن سيادة الشريعة والعقيدة الإسلامية ، ولذلك فهى ضرورة لابد منها ..

٢ ــ أنه فى الظروف الحاضرة التى يتعذر فيها إقامة الخلافة الكاملة الصحيحة فلابد من إقامة خلافة ناقصة بناء على خطة تمكنها من أن تستكمل تدريجياً شروط « الخلافة » الراشدة الكاملة ..

٣ ــ إذا كان تعطيل الشورى وتوقف الاجتهاد نتج عن سيطرة حكام مستبدين وتخلف علمى وجمود اجتماعى فلابد من علاجه ــ حتى يصبح الحكم شرعياً شورياً كاملا راشداً ــ لكن علاج المشاكل الدستورية والعلمية والفقهية لا يستلزم أن تتخلى شعوبنا عن مبدأ الوحدة الإسلامية ، لأنه يحمى استقلالها ويقوى شوكتها وهو اتجاه حتمى يفرضه الإسلام ويفرضه التطور العالمى نحو التكتلات الاقليمية الكبرى ــ فهو فى صالح تقدم الإنسانية ومستقبل حضارتها وسعادتها ..

٤ ــ يجب فى الوقت نفسه بدء حركة علمية لتجديد الفقه الإسلامى وتدوينه وتقنينه فى صورة عصرية وتطبيقه تدريجياً بصفة عملية فى جميع الدول الإسلامية وتنظيم الاجماع ليكون إلى جانب الاجتهاد مصدراً حياً دائماً للفقه وليكون تجمع المسلمين مبنياً على وحدة العقيدة والشريعة والثقافة والتكامل الاقتصادى والتكافل الاجتماعى ..

٥ ــ إن سعى الشعوب العربية والإسلامية للتحرر والاستقلال على أساس وطنى يجب أن يستمر بسبب اختلاف ظروف كل منها بشرط ألا يتعارض مع تطلعها إلى التقارب والتعاون والوحدة ــ لأن الاستقلال الوطنى لا يمكن أن يكون الهدف النهائى للدول الصغيرة لكونه لا يحقق لها أمنها ولا تقدمها ولا استقرارها وإنما يمكن أن يكون قاعدة متينة لبناء وحدة شاملة على أساس

التكامل والتقارب والتضامن فيما بينها لتصبح قوة لها مكانتها فى المجتمع الدولى الذى لا مجال فيه للدول الصغيرة « ذات المصالح المحدودة » .

٦ ـ فى الميدان السياسى يجب أن توجد فى كل قطر من أقطارنا حركات سياسية وأحزاب عصرية تدعو إلى اقامة منظمة دولية إسلامية أو جامعة للدول الشرقية (الإسلامية) المستقلة لتنظيم التعاون بينها وتمكينها من مساعدة الشعوب الإسلامية الأخرى فى الحصول على حريتها واستقلالها لتنضم إلى هذه الجامعة ..

٧ ـ عندما تنجح الحركة العلمية فى تطبيق الفقه الإسلامى وتنجح الحركات السياسية فى إنشاء منظمة دولية سياسية للدول الإسلامية ، يمكن أن يختار المسلمون رئيساً للجامعة الإسلامية على أساس وحدة الأمة والشورى الحرة وتطبيق الشريعة والتكامل بين المبادىء الدينية والنظم المدنية ..

هذه الخطة التى عرضها « السنهورى » فى خاتمة كتابه تمكن أمتنا من إقامة وحدتها فى صورة عصرية تتلاءم مع الظروف العالمية والاقليمية التى فرضت علينا تعدد الدول وطابعها الوطنى ـ وقد كان المؤلف يشعر بأن كلمة « الخلافة » تثير حساسيات بعض الأوساط الأجنبية وخاصة فى فرنسا التى كان يدرس فيها ـ وكانت الأوساط الاستعمارية فيها وفى غيرها من الدول الأوروبية لا تريد أن ترى فى منطقتنا دولة إسلامية كبرى موحدة حتى أصبح ذكر « الخلافة » يثير لدى بعضهم حالة مرضية من الرفض والحقد والفزع والعداء والتعصب الدينى الذى ورثوه من عهد الحروب الصليبية والفتوحات العثمانية فى أوروبا ، وقد حرص فى مقدمته على أن يذكر هؤلاء بالتخلى عن هذا التعصب الدينى لأنه إذا كان يتكلم عن الإسلام فى دراسته لفقه الخلافة فإنه يعرض عليهم علمه وثقافته وفكره ، ولا يتكلم عنه باعتباره عقيدة دينية ..

وانصافاً « للسنهورى » يجب أن نذكر القارىء بأنه إنما قصد من ذلك

تذكير الفرنسيين الذى قدم لهم رسالته بأن يتخلوا عن تعصبهم الدينى ضد الإسلام وشريعته ودولته العظمى التى مازالت عدواتهم لها تسيطر على كثير من كتاباتهم وأبحاثهم ، فهو يطلب منهم أن يكونوا منصفين وأن يلتزموا فى مناقشته الموضوعية ليحكموا على ما عرضه فى كتابه من مبادىء الفقه ونظرياته فى ضوء ما يتبين لهم من سبق الإسلام إلى المبادىء الأساسية التى لم يكتشفوها فى أوروبا إلا فى العصر الحديث ـ وما أثبته فى كتابه من تفوق الفقه الإسلامى فى تأصيل تلك المبادىء واستنباط الأحكام المتعلقة بنظام الدولة والحكومة ..

ونحن نوجه مثل هذا الرجاء إلى بعض كتابنا الذين تأثروا بثقافة الغرب وحرمتهم ظروفهم من التعمق فى مصادر الفقه ومنابعه الأصيلة ، راجين منهم أن يقرأوا هذا الكتاب بعناية وتجرد ليستفيدوا من الجهد الرائع الذى بذل فى دراسة هذا الموضوع وعرض آراء علمائنا بصورة عصرية فذة ـ ويفتحوا قلوبهم وعقولهم للاجتهادات العبقرية التى مكنت المؤلف من ابتكار الحلول العصرية لمشاكل مستحدثة على أساس الأصول الإسلامية العريقة وأن يحذروا الأفكار المسبقة التى تسربت إلى كثير منهم من خلال قراءاتهم ودراساتهم الأجنبية المعادية أو المتحيزة لأغراض استعمارية ، وأن يذكروا أن مؤلف هذا الكتاب قد التزم أقصى حدود الموضوعية كما شهد له بذلك أساتذته ومعاصروه ، كما أنه التزم بأن يعرض مبادىء الإسلام السياسية عرضاً مجرداً عن أى تحيز ناتج عن عاطفته وإيمانه بعقيدة الإسلام واعتزازه بشريعته وتراثه وحضارته .

إننا نرجو أن يذكر القراء أن جيلنا قد تعرض لعمليات من الغزو الثقافى والتضليل الاعلامى ساهمت فيه القوى الكبرى المعادية للإسلام والأجهزة التابعة لها فى الداخل والخارج ، والتى كانت تهدف دائماً تشويه تاريخنا وتزييف أحكام شريعتنا والتشهير بها ، وأن هذه الحملات المعادية للشريعة

والخلافة والإسلام ذاته مازالت مستمرة ـ ومازال عدد كثير من كتابنا ومؤلفينا متأثرين بها بقصد أو عن غير قصد حتى أن كثيراً من هؤلاء الكتاب لم يعرفوا عن الخلافة إلا ما روجه أعداؤها من اتهامات تغذيها أحقاد تاريخية عنصرية موروثة لا مجال لها فى الحاضر والمستقبل ..

إن « الخلافة » عند السنهورى وأمثاله ليست دولة بعينها ولا نظام حكم معين بل إنها تعنى مبدأ وحدة الأمة واستقلالها وتحررها من السيطرة الأجنبية التى فرضت التجزئة على أقطارنا وشعوبنا لكى تمزق وحدتنا وتفرض علينا الشقاق والخصام والفرقة التى نرى آثارها فيما يسود منطقتنا من نزاعات حدودية أو قومية أو اقليمية أو أيديولوجية أقحمها الاستعمار ويغذيها أذنابه الذين مكنهم من السلطة أو النفوذ فى ميدان العلم والفن والفكر والأدب والتوجيه الثقافى والاعلامى والسياسى ومازال كثير منهم يتمتع بسيطرة لا يستحقها ومازالت القوى الأجنبية تمهد لهم فرص الشهرة والكسب المادى والاجتماعى التى لا ينالها غيرهم .

إننا نرجو ممن يؤمنون بأن الوحدة هى طريق القوة والتقدم والنهضة الحضارية أن يتدبروا آراء السنهورى واجتهاداته بكل تقدير واحترام ..

أما الذين يأخذون على دولة الخلافة الناقصة وينسبون لدول بعينها أو حكومات انتقدوها ـ ما شاب حكمها من تعطيل لمبادىء الشورى الإسلامية أو تقييد للحريات الإنسانية ـ وما ترتب على ذلك من إقامة حكومات استبدادية فإن « السنهورى » قد بين لهم أن هذا العيب لم يكن مقصوراً على الدول الإسلامية فى ذلك الوقت ـ ويمكن لكثيرين من مواطنى الدول الوطنية المعاصرة أن يقنعوهم بأن الحكومات الوطنية فى كثير من بلادنا مازالت تسير على هذا النهج رغم أن كثيراً من دول العالم قد بلغت شأناً عظيماً فى حماية الحقوق الإنسانية والحريات الديمقراطية كما أننا نذكرهم بأن السنهورى وجيله

كان من واجبهم أن يركزوا جهدهم على مقاومة الهجمة الاستعمارية والسيطرة الأجنبية وما فرضته علينا من تجزئة وتفرقة بين شعوبنا وأقطارنا ، لأنهم كانوا واثقين من أن أمتنا متى تحررت وتوحدت فإنها ستفرض على حكامها « الوطنيين » دساتير تتوفر فيها ضمانات الحرية والشورى والعدالة وهى قضايا داخلية كانت تحتل المقام الثانى من اهتمام شعوبنا فى ذلك الوقت ..

●

إن الغاء الخلافة العثمانية هو الذى دفع السنهورى إلى تأليف كتابه كما أشار لذلك فى مقدمته ـ ولكى نحدد هدفه يجب أن نشير إلى أن هذه النهاية المأساوية للخلافة العثمانية قد أحدثت فى المجال الفكرى ردود فعل متناقضة ، ويمكن القول بأنه ترتب عليها انقسام الكتاب والباحثين إلى تيارين :

التيار الأول يمثله الإسلاميون الذين مازالوا يعتبرون « الخلافة » رمزاً لتاريخنا الإسلامى الذى نعتز به ونفخر بأمجاده وانجازاته رغم ما يكون قد شاب نظم الحكم فى بعض الدول من عيوب أو نقائص فى عهد الخلافة الوراثية الناقصة ..

إن « الخلافة » فى نظرهم هى رمز لاستقلال العالم الإسلامى وقوته ومجده ووحدة شعوبه ، ومادامت الوحدة الإسلامية مبدأ أساسياً من مبادىء شريعتنا فإن « الخلافة » مازالت فى نظرهم هدفاً يجب أن تسعى شعوبنا لتحقيقه وأن تواصل كفاحها من أجله لأن ذلك يعنى التحرر من السيطرة الأجنبية والنفوذ الاستعمارى الذى فرض على تركيا الغاءها ، وفرض على الحكام الوطنيين التنكر لها أو تجاهلها صراحة أو ضمناً ..

أما التيار الثانى فهو تيار « واقعى » يرى أن الاتجاه الوطنى أو القومى يتعارض مع فكرة « الخلافة » لأنها كانت نظاماً تاريخياً للدولة الإسلامية الموحدة التى لم يعد يقبلها العصر الحاضر ، وينتسب لهذا الاتجاه الواقعى دعاة

« التغريب » أى الاندماج فى الحضارة الأوروبية بخيرها وشرها ولو أدى ذلك إلى أن تتخلى شعوبنا عن مقومات شخصيتها التاريخية بما فى ذلك الالتزام بالشريعة وما تفرضه من قيم ومبادىء أصيلة وفى مقدمتها مبدأ وحدة الأمة وبذلك يسعى هؤلاء الاندماجيون لاقناع شعوبهم بأن تذوب وتندمج فى المجتمعات الاستعمارية بحجة مبدأ العصرية أو الحداثة ناسين أن هذه الحداثة أو المعاصرة تعنى فى نظر أعدائنا هيمنة الدول الاستعمارية على العالم كله وعلى الشعوب الإسلامية بصفة خاصة ، وأن شعوبنا لا يمكن أن تعتبر ذلك حتمية تاريخية يمكن أن تستسلم لها دون مقاومة وأن سنة الكون لا تسمح بأن تصبح سيطرة أعدائنا على العالم أو على أوطاننا سيطرة دائمة أبدية .. طالما أننا نرفضها ونجاهد لمقاومتها ..

إن السنهورى يمتاز عن هؤلاء الواقعيين بأنه يوفق بين إيمانه بوجوب وحدة الأمة واصراره على أن الخلافة واجبة لأنها تحقق هذه الوحدة ـ كما أنه يقر بأن واقعنا يجعلنا عاجزين عن بناء دولة عظمى موحدة فى العصر الحاضر وهذا العجز عيب فينا وليس عيباً فى الخلافة ـ فلا داعى لتبريره بالهجوم على الخلافة والتشهير بها ـ بل علينا أن نعالج هذا العجز بأسلوب علمى باعطاء فقه الخلافة مرونة وحيوية تجعله قادراً على أن يزودنا بصورة جديدة لوحدة الأمة رغم عدم تمكننا من اقامة وحدة الدولة ـ هذا هو هدف كتابه الذى نقدمه ..

وإذا كان لنا أن نعطى للقارىء فكرة عن موقع كتاب « الخلافة » بين هذين التيارين اللذين يتنازعان السيطرة فى مجال الفقه القانونى والفكر السياسى والثقافى فى بلادنا فإننا نرى أنه يمثل الاتجاه الإسلامى لأنه يقر ما سار عليه الفقه الإسلامى فى جميع العصور من أن وحدة الأمة الإسلامية مبدأ أساسى تفرضه شريعتنا وعقيدتنا . وكل ما أضافه « السنهورى » إلى الفقه التقليدى هو أن هذه الوحدة يمكن المحافظة عليها (بل يجب علينا ذلك فى العصر الحاضر) رغم تعدد

الدول فى الأقطار الإسلامية المختلفة ، ويكفى لذلك فى نظره أن توضع تلك الدول جميعاً تحت مظلة منظمة إسلامية دولية سواء أعطى لهذه المنظمة اسم الخلافة أو أى اسم آخر : المهم أن تتولى تلك المنظمة التى دعا إليها ـ فى حدود امكانياتها ـ مسئولية المحافظة على مقومات الوحدة الإسلامية وخاصة فى النواحى العقيدية والقانونية والثقافية ، وهى المسئولية التى كانت تتولاها دولة « الخلافة » ـ ان السنهورى بذلك أعطى لنظرية الخلافة الإسلامية حيوية ومرونة تمكنها من الاستجابة لاحتياجات أمتنا فى الحاضر والمستقبل رغم عدم وجود دولة موحدة كما كان الأمر فى الماضى ..

إن دفاع السنهورى عن الخلافة لم يكن سببه الوحيد إيمانه بمبدأ الوحدة الذى هو المميز الأول لحكومة الخلافة فى نظره ـ بل انه استعرض أهم المبادىء التى يرى أن فقه الخلافة يقوم عليها وأن شعوبنا فى أشد الحاجة لأعمالها والاستفادة منها ـ حتى فى نطاق نظم الحكم الوطنية ـ ويكفى أن نذكر من هذه المبادىء ما يلى :

١ ـ مبدأ السيادة الشعبية التى يرى أن الاجماع فى الشريعة الإسلامية ومبدأ البيعة الحرة فى اختيار الخليفة يؤكدانها .

٢ ـ مبدأ وجوب الشورى والتزام الحكام بها باعتباره تأكيداً لسلطان الأمة وسيادة الشعب .

٣ ـ مبدأ الرقابة على تصرفات الحكام ومحاسبتهم على كل خروج عن حدود سلطتهم أو اساءة استعمالها ـ الذى هو فى نظره امتداد لحق الأمة فى السيادة والشورى والتزامها بواجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

٤ ـ الفسق الذى قرر الفقه أنه يترتب عليه سقوط ولاية الخليفة يتحقق فى نظره فى حالة تجاوز الحاكم لحدود سلطته أو اساءة استعمالها فضلاً عن حالات الانحراف عن مبادىء الشريعة .

٥ ـ فقدان الخليفة للحرية الذى يقرر الفقهاء أنه يترتب عليه سقوط الولاية تلقائياً يتحقق فى حالة خضوع الحاكم المسلم للنفوذ الاستعمارى أو السيطرة الأجنبية أياً كانت الصيغة العصرية لها كالحماية أو الانتداب أو الوصاية أو الدخول فى منطقة نفوذ دولة أجنبية .

٦ ـ مبدأ وجوب الخروج على الخلافة الناقصة هو الأصل كلما كان هدفه تصحيح النظام دون اثارة فتنة تسيل فيها الدماء .

٧ ـ واجب الحكام هو انصاف الطوائف المحرومة واقامة التكافل بين الفقراء والأغنياء فى المجتمع . وقد أفاض فى هذه النقطة فى مذكراته التى كان يسجلها لنفسه فى نفس الفترة التى كان يعد فيها هذه الرسالة وبعدها[1] .

إن السنهورى فى كتابه قد استطاع أن يثبت لجيله والأجيال التالية أن « فقه الخلافة » منبع خصب تستمد شعوبنا منه الأسس الإسلامية لاقامة الحكم الصالح ـ على مستوى الأقطار المتعددة وعلى مستوى الأمة الإسلامية الموحدة ـ وإن كان هدفه الأول هو تطوير مبدأ الوحدة على النحو الذى جعلنا نعتبر الخلافة التى دعا لاعادة بنائها مشروعاً مستقبلياً جديراً بأن تسعى له الأجيال الناهضة فى جميع أنحاء العالم الإسلامى ، وأن تسميها لذلك « الخلافة الجديدة » .

---

(١) تراجع مذكراته رقم ١٠٨ التى كتبها فى مدينة لبون بتاريخ ١٩٢٣/١٠/٩ ، وفيها تفصيل لفكرته فى ضرورة إنشاء حرب للعمال والفلاحين فى مصر « بعد أن تظفر بالاستقلال التام وبعد أن تستقر فيها الحياة النيابية » (ص١٠٩ من كتابنا : « السنهورى من خلال أوراقه الشخصية ») ومذكرته رقم ٤٠٨ (ص ٣٠٠ من الكتاب المشار إليه) التى كتبت بالاسكندرية فى ١١ أغسطس ١٩٥٧ بمناسبة بلوغه الثالثة والستين وكرر فيها أمله فى أن يرسم برنامجاً لحزب اشتراكى ديمقراطى للعمال والفلاحين فى مصر .

مقدمـــة المؤلـــف

للمرة الثانية فى تاريخ الاسلام[1] وجد العالم الاسلامى نفسه دون خليفة ، لأن الجمهورية التركية عقب انتصارها (على اليونان) ، أعلنت أنها عاجزة عن أن تتحمل المسئولية التى كانت تقع على عاتق الامبراطورية العثمانية منذ عدة قرون . وبذلك أصبح موضوع الخلافة مشكلة عصرية حادة .

فى هذه الدراسة تناولت الخلافة من وجهة نظر مزدوجة : من الناحيتين النظرية والتاريخية . ولا أدعى أننى برىء من كل تحيز عاطفى فى معالجتى لموضوع يثير من الحماس العاطفى مايجعل للمحاذير الناتجة عن البيئة والارتباط

---

(١) تعليق : يشير المؤلف بالمرة الأولى إلى سقوط الخلافة العباسية على يد المغول عام ٦٥٦ للهجرة . وتراجع المذكرة التى كتبها فى مصر قبل سفره إلى فرنسا بتاريخ ١٩١٨/١٠/٣٠ م والتى تدل على اهتمامه بتاريخ الدولة العثمانية ـ وهذا هو نصها :

« اقرأ الآن تاريخ أوربا فى القرن التاسع عشر ، وما كان من مناوءة الدول الأوروبية لتركيا واقتناصها ممتلكاتها واحدة بعد أخرى . وفرضها عليها شروط الغالب ، سواء كانت غالبة أو مغلوبة ، اقرأ كل هذا فلا يدهشنى منه ما أظهرته من التعصب والجور ، ولا ما استحلته من ضروب الخيانة والغدر ولا ما انتهزت من فرصة ضعف تركيا لتغرس فيها أنيابها فتمتص دماءها قطرة قطرة بدعوى أنها تفصد منها الدم الفاسد . كل هذا لم يدهشنى إنما يدهشنى أن أرى المسلمين يتعجبون مما أظهرته أوروبا من الوحشية تحت ستار المدنية كأنهم ـ أيقظهم الله من سباتهم ـ يجهلون أن المدنية والأنصاف والعدالة والقانون ألفاظ مترادفة توجد فى المعاجم وتسمع على ألسنة الساسة والكتاب ، وإذا بحثت عن مدلولها لم تجده . ولا تجد أمامك غير القوة فى هذا العالم فهى التى يتخذها الظالم سلاحاً فيسمى منصفاً وهى التى يتذرع بها الوحش الهمجى فيعد فى أعلى طبقات المدنية . فبارك الله فى القوة فهى سلاح من يريد الحياة .

نعم إنى لا أدهش مما أصاب الدولة العلية من أوروبا ، فإن الذى تم كان على وفق السنن الطبيعية وأن القوى إذا زاحم الضعيف فلا ينتظر هذا منه مبرراً لاغتيال حقوقه أكثر مما قدمه الذئب للخروف الذى عكر عليه الماء ... وأن الخروف ليكون فى أقصى درجات البلاهة والسذاجة إذا قدر فى نفسه أن الذئب قد يعيش معه فى صفاء وأن ينزلا معاً على حد المساواة . وما له إلا أمر واحد ليأمن غائلة الذئب : عليه أن يخلع فروته التى تفتت وأن يتخذ له قروناً من حديد يستطيع أن يخرق بها أحشاء الذئب إذا حدثته نفسه بالاعتداء عليه » .

الغريزى بالتقاليد العريقة بعض التأثير على طريقة معالجته حتى من جانب أحرص الباحثين على الموضوعية . بل أننى أقر بأننى منذ حداثة سنى لم أستطع أن أقاوم تعلقى الواضح بكل ما يتصل بالشرق ، وأننى كنت دائما أشعر بحماس شديد لدراسة حضارة الاسلام التى أعتز بها وأعجب بها . ومع ذلك فقد بذلت جهدى فى هذه الدراسة لكى يكون عملى علميا قدر استطاعتى . لقد التزمت الموضوعية وعملت دائما على ضبط العاطفة حتى لا تطغى على الحقيقة .

والحقيقة التى أقصدها ليست الحقيقة المطلقة التى يتعذر وجودها أو اكتشافها فى نطاق الأبحاث الاجتماعية على الأخص — حيث نستعرض المشاكل فى ضوء فكرنا الموروث ، أو تفكير عصرنا الذى يتأثر بعوامل متعددة ناتجة عن أوضاعنا الحضارية الخاصة . لذلك فان الفيلسوف أرسطو عندما قرر أن الرق نظام ضرورى كان يعبر عن فكر المجتمع الذى يعيش فيه ، وعن احدى حقائق العصر الذى كان ينتسب إليه .

لقد واجهت أثناء هذا البحث عدة صعوبات كان لابد من التغلب عليها — بعضها صعوبات عملية : اذ أن هذا الموضوع تستلزم دراسته التوفيق بين احترام الحقائق العلمية ومداراة بعض الحساسيات المشروعة ، ولأن المراجع التى يجب الرجوع إليها كانت واسعة لاحدود لها ، فضلا عن أنه كان على أن أكتب بلغة أجنبية لا يمكن لألفاظها أن تؤدى بدقة كافية جميع المعانى التى تؤديها عبارات اللغة الأصلية (العربية)[1] . ثم انه كان يجب على أيضاً أن أتابع ما جرى فى العالم الشرق يوماً بعد يوم ، وأن أراعى ما يلتزم به كل من يدرس القانون الإسلامي بأن يكون له أسلوب شخصى يمكنه من عرض الأفكار

---

(١) فيما يخص كتاب الأحكام السلطانية لقد اعتمدت إلى حد كبير على ترجمة « الكونت ليون استرودوج » التى حرصت على مراجعتها على الأصل العربى الذى لدى . وهذه المراجعة لم يكن لها داع لأن الترجمة المذكورة هى فى غاية الدقة .

والآراء والفقه الإسلامى بترتيب وتنسيق يتناسب مع أسلوب الدراسات العصرية .

إذا كنت قد حققت نجاحاً فى هذا الصدد ، فاننى مدين بالفضل فى ذلك إلى التوجيه المستنير والنصائح الحكيمة لأستاذى البروفسير أدوار لامبير . انه قد ألف الفكر الشرقى بسبب اتصاله الطويل بالثقافة الإسلامية وتعاطفه العميق مع كل ما يتصل بالإسلام وبمصر خاصة ـ تلك البلاد التى أعطاها نصيباً من شبابه وخصص لها كثيراً من نشاطه العلمى ـ ان هذا الأستاذ الكبير قد قبل أن يتولى الاشراف على هذا البحث وشجعتنى نصائحه على الصمود فى هذا الميدان المملوء بالمزالق والمخاطر .

ولا شك أنه قد وجدت بيننا الاختلافات فى وجهات النظر فى فهم موضوع لايمكن أن يتفادى أحد تأثير الاعتبارات الشخصية الدقيقة التى تتدخل فى تناوله عن غير قصد ، حتى فى الأبحاث التى نحرص على تحرى أقصى درجات الموضوعية فيها . والمهم أن مثل هذه الاختلافات فى الآراء أو الاتجاهات التى كانت سببا فيما ثار بيننا من حوار ونقاش ــ لم تمنعه من أن يترك لى الحرية الكاملة فى التعبير عن آرائى . ان مدرسة لامبير المصرية التى يزداد عدد أفرادها باستمرار تكون قد تنكرت لأهم تقاليد استاذها اذا كان أفرادها يتخلون عن التمسك بدورهم فى تحمل مسئولياتهم الشخصية فى الأبحاث العلمية الجماعية أو أن يخففوا من حرصهم على استقلال التفكير العلمى وهو الطابع الذى جعله مؤسسها ــ ذو الروح القانونية الجبارة ــ ميزة مشتركة لجميع التلاميذ .

لقد انصب الجزء النظرى من هذا البحث على « نظرية الخلافة » كما عرضها الفقهاء المسلمون فى فقه الخلافة . ولقد اضطررت الى أن أبذل كل جهدى للوسع فى بعض الموضوعات التى تناولوها باقتضاب ، والى ايضاح بعض النقاط الغامضة ، وسد الثغرات فى بعض مواضع القصور والنقص التى

قد يترتب عليها أبعاد النظرية عن التطبيق العلمى .

وأننى أرى أنه من الضرورى آلا نتجاهل طول المدة التى سيطرت فيها على العالم الاسلامى نظم الخلافة الناقصة ــ وهذا يوجب علينا أن نعنى بالتمييز بينها وبين أحكام الخلافة الصحيحة وذلك لكى نفهم كيف كان يطبق نظام الحكم الاسلامى عمليا خلال ثلاثة عشر قرنا ولكى ننجح فى استكشاف الوسائل التى تمكننا من إعادة الخلافة التى أصبح منصبها شاغرا فى هذه الأيام . ولقد حرصت فى استعراضى لكل من نظامى الخلافة الصحيحة والناقصة على أن أعرض آراء المؤلفين القدامى دون أن أخلط بين آرائى الشخصية وبين ما وصل إليه الفقه الإسلامى .

فى الجزء التاريخى من هذه الدراسة ، عنيت بصفة خاصة باستخلاص المعلومات التى اشتملت عليها الكتب العديدة الخاصة بهذا الموضوع سواء ما كتبه المسلمون وما كتبه الأوربيون ، متجنبا التفاصيل التى يمكن أن تحول دون أن أخرج من البحث بنتائج محددة .

لقد كان هدفى أن أخرج من الاستعراض التاريخى بحلول عملية ــ وقد أدى بى ذلك الى أن أصل إلى مقترحات قد يعتبرها البعض أحلاما وطموحات غير واقعية : إننى لم أتردد فى التفكير فى حلول جريئة وصلت الى إقتراح إنشاء « منظمة دولية شرقية » لأننى واثق فى مستقبل الشرق . طبقا للمثل القائل بأن أحلام اليوم يمكن أن تصبح حقائق المستقبل ــ وقد شهد القرن الثامن عشر فكر البعض مثل « الأب سان بيير » فى إنشاء منظمة دولية عالمية وها نحن نرى أحلامهم قد تحققت فى عصرنا فى عصبة الأمم فى جنيف بعد عدة قرون ــ لأن القرون تعتبر زمنا قصيرا فى تاريخ الأمم .

لكى ينهض الشرق فإنه فى حاجة لرجال قادرين وطموحين وإلى قادة مستعدين للتضحية بمصالحهم الذاتية من أجل الصالح العام ، هؤلاء يمكنهم أن

يعملوا من أجل هدف عظيم وهو إعادة بناء ثقافته التاريخية أو الذين يجب أن يكونوا حسب تعبير الشاعر الفارسى الشعلة التى تحترق لكي تضىء .
لقد تكلمت كثيرا عن الاسلام فى هذه الدراسة ، ولكنى لم أتكلم عنه باعتباره عقيدة دينية . لاشك أننى كمسلم ألتزم باخلاص شديد واحترام عميق للإسلام كدين ، ولكن الذى يهمنى فى هذا البحث هو ثقافة الاسلام وعلمه[1] .

لقد جاء الاسلام — كخاتم للأديان — بعد اليهودية والمسيحية متضمنا أسمى المبادىء العليا الأخلاقية ، وهو من أكثر الأديان التى شهدتها الانسانية إتجاها نحو العالمية . ليس هذا فحسب ، بل إن الإسلام حضارة إلى جانب كونه دينا — فالذين آمنوا بعقيدته هم المسلمون . ولكن كان ممن أسهموا فى بناء هذه الحضارة عدد من المسيحيين واليهود[2] ، فهى النظام الاجتماعي الذى

---

(١) تعليق : نعتقد أنه يقصد بعلوم الإسلام فقه الشريعة الإسلامية فى الدرجات الأولى — وقد لاحظنا فى مذكراته الشخصية أنه لم يترك فرصة تمر دون أن يسجل اعتزازه بالشريعة وفقهها وعلوم الإسلام بصفة عامة .. أول هذه المذكرات ما كتبه فى المذكرة (٨) بمدينة ليون بتاريخ (١٩٢١/١٠/٢٤ م) عن رؤيا تدل على أمله فى أن يقوم بمهمة تعريف الأوروبيين بمزايا فقه « الشريعة الإسلامية » التى وصفها بأنها شمس الشرق ، وأنها أبهى من شمس الغرب ... وهذه هى عبارته :—

« رأيت فيما يرى النائم أن الغرب تشرق عليه شمس ساطعة أحدقت بها طويلا ثم أدرت وجهى نحو الشرق فخيل لى أننى أنقل شمساً أوسع مدى وأسطع نوراً إلى أرجاء الشرق الواسعة وحسبت أنى أنا الذى أنقل هذه الشمس بيدى ، وكأنى سمعت لفظ العلم يهمس ثم أفقت من نومى ... قد يكون من الغرور أن أدون هذا الحلم فى مذكراتى ولكن تأثيره فى كان عظيماً ، ولا أزال أرى الشمسين شمس الغرب الساطعة وشمس الشرق أبهى وأسطع وقد تضاءلت أمامها شمس الغرب ...

اللهم حقق هذا الحلم فأنت قادر على كل شىء ... » .

(٢) أشار السنهورى فى مواضع متفرقة من مذكراته إلى أن الشريعة الإسلامية تعتبر الأقليات الدينية (أهل الذمة) مواطنين للدولة الإسلامية طالما أنهم يلتزمون بتطبيق الشريعة والولاء للدولة الإسلامية — لأن علاقة المواطنة معيارها هو الولاء للدولة والشريعة وليس معياراً عقيدياً كما يظن البعض ولأن الشريعة الإسلامية تسمح لهؤلاء الذميين بممارسة عقائدهم وعباداتهم . فمعيار المواطنة هو معيار سياسى وليس معياراً عقائدياً ، وقد استشهد بأحد الأساتذة الفرنسيين ونقل عنه فى مذكرته رقم ١١٦ ما يلى :

عاش فى ظله « الشرق » قرونا طويلة . لهذا فإن الاسلام بهذا المعنى يعنى الشرق ، وعندما أتكلم عن الأول فإننى أعنى الآخر كذلك .

لقد عاش فى ظل ثقافة الاسلام مفكرون أحرار وفلاسفة وأطباء وعلماء فى الطبيعة والعقيدة والشريعة عالميون . إن ثقافته هى التى أنجبت ابن سينا والغزالى ، وهى التى أتمنى أن تنهض فى صورة جديدة . هذا هو اسلام الأمس ، واسلام الغد .

« أثبت هنا كلمة بالفرنسية قرأتها لأحد الأساتذة الفرنسيين (لم يذكر اسمه ولا المرجع الذى قرأها فيه) يعرف بها الأمة (الجماعة) الإسلامية بقوله (النص فى الأصل مكتوب بالفرنسية ، وهذه ترجمتها) .

« عندما نستعمل اصطلاح الأمة (الجماعة Societê) الإسلامية فاننى لا أعنى بذلك الاشارة إلى مجتمع من المسلمين فقط ، وإنما أقصد بذلك مجتمعاً له طابع فذ من المدنية قدمها لنا التاريخ كثمرة للعمل المشترك ساهم فيه جميع الطوائف الدينية التى عاشت وعملت معاً جنباً إلى جنب تحت راية الإسلام ـ والتى قدمت لنا بذلك تراثاً مشتركاً لجميع سكان الشرق الإسلامى ـ بنفس الصورة ولنفس الأسباب التى اعتبرنا بها حضارة الغرب مسيحية وهى تراث مشترك لا يتجزأ ساهم فيه جميع الغربيين بما فيهم اللادينيون والمفكرون الأحرار والكاثوليك والبروتستانت »

ثم عاد فى اليوم التالى بتاريخ ١٩٢٢/١٠/١٨ فأيد هذا القول فى مذكرته رقم ١١٨ التى قال فيها :

« لا أرى ما يمنع من التوسع فى معنى « المدنية الإسلامية » على النحو الذى قرره الأستاذ الفرنسى الذى نقلت قوله بالأمس وأرى أن المدنية الإسلامية هى ميراث حلال للمسلمين والمسيحيين واليهود من المقيمين فى الشرق فتاريخ الجميع مشترك والكل تضافروا على إيجاد هذه المدنية » .

وأكثر من ذلك فإنه أشار إلى أن الشريعة الإسلامية نفسها وإن كانت تشمل جزءاً يتعلق بالعقيدة والعبادات إلا أن هذا الجزء المتعلق بالتعاليم الدينية لا تفرضه الشريعة على المواطنين غير المسلمين ولذلك يعتبره أحكاماً دينية . أما الجزء الثانى وهو القانون الإسلامى (بالمعنى العصرى) الذى يشمل أحكام المعاملات والنظم الاقتصادية والجنائية والسياسية فهى أحكام دنيوية تسرى على جميع مواطنى الدولة الإسلامية .

وأيده فى مذكرته رقم ١٥٢ بالتفصيل كما يلى :

« فى الشريعة الإسلامية نفسها من الممكن أن يرى الباحث فى التعاليم الإسلامية تعاليم دينيه وإلى جانبها أساساً لانشاء مدنية دنيوية صلتها بالدين كصلة المدنية الغربية بعلم الأخلاق أو بالدين المسيحى فى الأمم المتدينة وقد سبق أن ذكرت أن ولاية أبى بكر للخلافة بعد النبى لم تكن بإذن صريح من النبى إلا فى الصلاة » .

وفى مذكرته رقم ١٦٠ كما يلى :

« فى نطاق الفقه يؤخذ الجزء الخاص بالعقائد والعبادات . ويستخرج منه القواعد العامة للشريعة

ان نهضة الشرق تعنى فى ذهنى نهضة الإسلام دون شك[1] باعتباره إحدى حضارات الشرق التاريخية . إنه يمثل إحدى تلك الحضارات التى تحمل الطابع التقليدى للعبقرية الشرقية .

هل سيكون العصر الجديد إيذانا بقرب عودة الشمس إلى الشرق الذى غرق فى الظلام ــ هل يستعيد الإسلام مجده باعتباره العامل الأساسى فى نهضتنا هل سننشد مرة أخرى « الشرق بالإسلام .. والإسلام للشرق !! » .

الإسلامية وهى قواعد تصلح لعموميتها ان تطبق فى كل زمان ومكان وتعتبر هذه القواعد أصولا للشريعة الإسلامية .

وأزيد هنا أنه فى أحياء الشريعة الإسلامية لا يجب الاقتصار على كونها شريعة صالحة لتطبيقها على المسلمين فى العصر الحاضر بل على غير المسلمين أيضاً وليس معنى هذا ارغام غير المسلمين على اتباع قواعد لا تقرها معتقداتهم وأديانهم المختلفة التى يجب احترامها احتراماً تاماً بل معناه أن تكون حركة احياء الشريعة الإسلامية مبنية على أساس لا يتناقض مع هذه المعتقدات الدينية ولتحقيق ذلك يجب تقرير مبدأين

١ ــ أن يعمل فى هذه الحركة الاصلاحية إلى جانب المسلمين غيرهم من الشرقيين غير المسلمين القانونيين منهم والاجتماعيين

٢ ــ أن يقرر بجلاء قاعدة لم تعط حتى الآن عناية كافية وهى أن الشريعة الإسلامية تكملها الشرائع الأخرى السابقة عليها . ما لم تتناقض معها هذه الشرائع فتنسخ الجزء الذى تناقضت فيه معها وفيما عدا ذلك فإنه يجب اعتبار هذه الشرائع قائمة كجزء من الشريعة الإسلامية ، وبمقتضى هذه القاعدة يمكن قبول كثير من مبادىء الشرائع الأخرى القديمة الصالحة للتطبيق فى العصر الحاضر .

(١) هذه العبارة تؤكد أن كلمة الشرق هى مرادفة فى نظره لكلمة « العالم الإسلامى » وقد أكد ذلك مراراً فى مذكراته .

مدخل

النظرية العامة

ويشمل المباحث التالية :

---

١ ــ مبادىء أساسية .

٢ ــ الحكومة الإسلامية : خصائصها ووجوبها .

٣ ــ مناقشة رأى الشيخ على عبدالرازق .

٤ ــ خطة البحث .

(*) كان هذا المدخل مقدمة الجزء الأول من الرسالة فى الأصل الفرنسى (وتشغل فيه من ص ١ إلى ١٠ لكننى تصرفت فى ترتيب بعض موضوعاتها لتكون مدخلا للقسم القانونى من الكتاب .

المبحـــث الأول

مبادىء أساسية

١ ــ الشريعة والفقه والقانون :

القانون الإسلامى أو كما يسميه الفقهاء المسلمون « الفقه » ، أوسع نطاقا من « القانون » فى التشريعات المعاصرة .

فالقانون بالمعنى الحديث فى التشريعات الأوربية يشتمل على قسمين هما :

ــ القانون العام ، ــ والقانون الخاص .

أما الفقه الإسلامى فلا يقتصر على هذين الفرعين ، بل هو أوسع نطاقا من ذلك ، لأنه يدرس مسائل خارجة عن نطاق القانون بالمعنى المعروف فى العصر الحاضر ، كأحكام العبادات ، والطهارة ، وبعض قواعد الصحة ، وآداب السلوك والأخلاق .

ثم ان الفقه الإسلامى لا يقتصر على دراسة الأحكام القانونية التى تدخل فى نطاق « علم الفروع » ، بل انه يشتمل على شق آخر هو « علم الأصول » الذى يدرس مصادر التشريع (القرآن والسنة والاجماع والقياس وما إليها) ، ويبحث فى طرق استنباط الأحكام الفرعية من تلك المصادر .

كما أن الفقهاء يعتبرون دراسة العقائد علما مستقلا ، هو « علم الكلام »[1] .

---

(١) البند (١) ص ٣ ، ٤ من النص الفرنسى .

ولما كان علم الكلام يدخل فى نطاق الشريعة ، فمعنى ذلك أنها أوسع نطاقاً من الفقه أى القانون أو علم الفروع .

٢ ـ الدستور والقانون العام فى الفقه الإسلامى :

تدخل أحكام الخلافة (نظام الحكومة) بطبيعتها فى نطاق « علم الفروع » وعلى وجه التحديد فى شقه المتعلق بالقانون العام (والقانون الدستورى) رغم أن الفقهاء يعتبرونها من مباحث علم الكلام .

ونحن لا نشك فى وجود « قانون عام » (وقانون دستورى » فى الفقه الإسلامى ، وإن كان فقهاؤنا لم يستعملوا هذه المصطلحات ولم يقروا بوضوح التفرقة الموجودة فى القوانين الحديثة بين القانون العام والقانون الخاص[1] ، بل ساروا على بحث المسائل المتعلقة بهذين الفرعين معا دون تمييز كل منهما عن الآخر فنجدهم يدرسون العقود مع الحدود إلى جانب قواعد الادارة ونظام القضاء والولايات (ومن بينها ولاية الحكم ونظام الحكومة) .

حاشية :

فى عام ١٩٢٩ عندما كان مدرساً بكلية الحقوق بالجامعة المصرية نشر مقالا فى مجلة « المحاماة الشرعية » العدد الأول فى السنة الأولى ـ تحت عنوان « الدين والدولة فى الإسلام » ـ لخص فيه أهم الأفكار التى اشتمل عليها فقه الخلافة ـ ومن بينها فكرة التمييز بين الشريعة والقانون الإسلامى التى قال بشأنها ما يلى :

« إذا اقتصرنا نحن المشتغلين بالقانون على علم الفقه وجدنا أن الفقهاء أدركوا ضرورة هذا التمييز فوضعوا أبواباً للعبادات وأبواباً للمعاملات وبذلك فرقوا بين المسائل الدينية وبين القانون بمعناه الحديث . لذلك يجب أن تقتصر من الفقه فى أبحاثنا على أبواب المعاملات فهذه هى الدائرة القانونية . وإذا أردنا أن تبقى الشريعة على معناها الواسع المصطلح عليه من قديم من أنها تشمل العبادات والمعاملات فلنخلق اصطلاحاً آخر يدل على ما أردناه وتسمى أبواب الفقه الخاصة بالمعاملات « القانون الإسلامى » ولكن علينا أن ندخل ضمن هذا القانون مع هذا الجانب من الفقه علم أصول الفقه الذى يبين لنا مصادر القانون وكيفية استنباط الأحكام من تلك المصادر كما ندخل أيضاً فى القانون الإسلامى جزءاً من علم الكلام وهو المتعلق بمباحث الإمامة لأن هذا أساس القانون العام » .

(١) البند (٢) ص ٤ من النص الفرنسى .

ولكنهم فرقوا بين « حق الله » و « حق العبد » عند بيان طبيعة كل حق على حدة كما سنرى فيما بعد .

حاشية :

فى مقاله « بمجلة المحاماة الشرعية » المشار إليها أوضح هذه الفكرة بقوله :

« لنقسم القانون الإسلامى تقسيماً حديثاً إلى قانون خاص وقانون عام . فالقانون الخاص يشمل القواعد

لذلك فان تحديد نطاق « القانون العام » فى الفقه الإسلامى واستنباط قواعد التنظيم الدستورى أو الادارى ، أو الدولى ــ على أسس مستقلة ومتميزة عن القانون الخاص ــ مهمة شاقة وعسيرة ، لأنها محاولة جديدة على الفقه الإسلامى .

وهناك عامل آخر يزيد فى صعوبة هذه المهمة هو أن مسائل القانون العام لم تحظ من الفقهاء المسلمين فى العصور السابقة بنفس العناية التى بذلوها لمسائل « القانون الخاص »[1] .

٣ ــ نظام الحكومة الإسلامية (الخلافة)[2] :

موضوع بحثنا هو أحكام الخلافة ، أى « الحكومة الإسلامية » فهو لا يشمل كل مسائل القانون العام « ولا القانون الدستورى الاسلامى » .

وإذا كانت نظرية الخلافة تتسع لجميع القواعد المتعلقة بنظام الحكومة الاسلامية سواء دخلت فى نطاق القانون الدستورى ، أو القانون الادارى ، أو المالى ــ إلا أنها لا تشمل جميع قواعد القانون الدستورى فى عرف التشريعات الحديثة ولا فى نظر الفقه الاسلامى .

التى تضبط علاقات الأفراد بعضها بالبعض الآخر فأبواب المعاملات والأحوال الشخصية تدخل فى القانون الخاص . والقانون العام يشمل القواعد التى تسرى على السلطات العامة وعلاقة هذه السلطات بالأفراد . وإذا أردنا أن نجدد فى كل قسم فروعه سهل علينا أن نجد فى القانون الإسلامى الخاص قانوناً مدنياً وقانون مرافعات وأساساً لقانون تجارى . وأن نجد فى القانون العام الإسلامى قانوناً دستورياً وقانوناً ادارياً وقانوناً جنائياً وأصولا نبنى عليها قانوناً دولياً عاماً وقانوناً دولياً خاصاً

ولا يراد بهذا التقسيم أن تندمج الشريعة الإسلامية فى القانون الحديث وأن تفقد استقلالها وإنما يراد بهذا تسهيل المقارنة بينهما ... »

(١) بقية البند ٢ ص ٤ بالنص الفرنسى .

(٢) البند ٣ ص ٥ من النص الفرنسى :

تعليق .

(سوف نستعمل كلمة « الحكومة » مرادفة لكلمة « الخلافة » خلال هذه الدراسة ــ لأن رأينا هو أن أحكام الخلافة نظرية عامة التطبيق على جميع نظم الحكم من وجهة النظر الإسلامية) .

وأهم المسائل الدستورية التي تخرج عن نطاق البحث هي :[1]

١ ــ القواعد المنظمة لحريات الأفراد وحقوقهم العامة ، وقد تناولتها كتب الفقه الإسلامي بطريقة استطرادية دون أن تضع لها نظريات عامة تناسب أهميتها العملية . ودراستها تحتاج الى بحوث ومؤلفات خاصة تدخل في نطاق دراسة سلطة التشريع[2] .

٢ ــ القواعد المنظمة للسلطة التشريعية . وهي تعتبر من أهم مباحث القوانين الدستورية الحديثة ، ومن أهم أبواب الفقه الاسلامي كذلك ، ولكنها مع ذلك

---

(١) بقية البند ٣ ص ٥ ويراجع الهامش السابق ــ كما يلاحظ أننا نقلنا البنود (٤ ، ٥ ، ٦) من المقدمة إلى الباب التمهيدي ضمن الجزء الأول من البحث .

(٢) تعليق :

الموضوعات التي تدخل ضمن القواعد الدستورية المعاصرة ــ مثل سلطة التشريع والحريات هي موضوعات هامة في الشريعة والفقه الإسلامي ــ وإذا كانت لا تدخل ضمن نطاق أحكام الخلافة في نظر السنهوري فذلك لأنها خارجة عن سلطة الحكومة ــ ويترتب على ذلك ما يلي :

(أ) ان كل تدخل من جانب الخليفة أو الحكومة في نطاق التشريع والحريات يعتبر تجاوزاً لحدود السلطة الذي درسه المؤلف بالتفصيل في البند ١٥٥ وما بعده (الفصل الثاني من الباب الثاني من الكتاب الثاني تحت عنوان مبدأ الشورى) .

(ب) ان تنظيم الحريات أو تقييدها يدخل في اختصاص السلطة التشريعية وبذلك يخرج عن حدود سلطة الخليفة أو حكومته .

(جـ) ان الأمة تمارس حق التشريع بطريق الاجماع وهو المصدر الثالث للفقه بعد الكتاب والسنة ــ كما أوضح المؤلف في البند ١٦٥ وفي مواضع أخرى كثيرة أهمها البند ٥ وما بعده حيث اعتبر ان الاجماع معناه تقرير مبدأ سيادة الأمة .

ثم ان الأمة تشرف على أعمال السلطة التنفيذية (التي يباشرها الخليفة والحكومة) طبقاً لمبدأ الشورى التي فرضها القرآن والسنة والاجماع كما أوضح في البند ١٦٦ وما بعده في الفصل المشار إليه تحت عنوان مبدأ الشورى .

(د) ان دراسة الشورى كبحث منفصل عن دراسة الخلافة ضروري لاعطاء صورة كاملة للمبادىء التي يقوم عليها نظام المجتمع ونظام الدولة والقانون الدستوري في الإسلام بصورة عامة ــ لذلك فقد أعددنا كتاباً للشورى تكملة لكتاب الخلافة الذي ترجمناه من رسالة السنهوري وسيجد القارىء والباحث أن الشورى هي الاطار الشرعي والمحور الذي يربط بين جميع أنظمة المجتمع والدولة فضلا عن حريات الأفراد وحقوق الأمة وسيادتها في شريعتنا الغراء .

لا تعتبر فى نظر فقهائنا داخلة فى نطاق نظام الحكومة الذى يتمثل فى أحكام الخلافة ، لأن حكومة (الخليفة) لا تملك أية سلطة تشريعية فى الإسلام .

وهذا المبدأ (استقلال التشريع عن الحكومة) يحد من سلطة (الحكومة) فلا يستطيع (الخليفة) أن يكون حاكما مطلقا . وهذا من أهم خصائص نظام الحكم الإسلامى ، لأن سلطته مقصورة على المسائل التنفيذية والقضائية ، وإن كانت اختصاصاته واسعة فى هاتين الناحيتين ، الا أنها لا تشمل حق التشريع ولا يستطيع الخليفة أن يتدخل فى نطاق التشريع .

فليس (الخليفة) أو الحاكم المسلم مطلق السلطة يملك جميع السلطات كما يزعم البعض[1] .

موضع نظام « الحكومة » (فقه الخلافة) فى الفقه الاسلامى :[2] .

يعالج فقهاؤنا موضوع نظام حكومة الخلافة كملحق للأبواب العامة فى علم الكلام دون أبواب علم الفروع[3] ، وهناك أمران لفتا نظر الباحثين من الفقهاء

---

(١) ورد هذا الزعم فى مقال نشرته مجلة العالم الإسلامى (ص ١٩ ـ ٢٧٥) حيث قال كاتب المقال ان المسلمين الذين يقولون بأن الخليفة نائب عن الأمة إنما استمدوا هذا القول من اطلاعهم على كتابات (روسو) أو (لينين) ، وخطأ الكاتب يرجع إلى عدم تمييزه بين قواعد الفقه الإسلامى التى لا تعترف للحاكم بسلطة مطلقة وبين ما جرى عليه العمل فى الدول الإسلامية من ممارسة بعض الحكام سلطات استبدادية مخالفين بذلك روح الشريعة الإسلامية ونصوصها مخالفة تامة صريحة .

تعليق :

يراجع تعليقنا المطول على مبدأ استقلال الشريعة وسيادتها فى نظر السنهورى فى نهاية الملخص الذى قدمناه للجزء الثانى من الرسالة ـ ويلاحظ أن تاريخنا يؤكد أنه لم يجرؤ أحد من الخلفاء أو الحكام على ممارسة سلطة التشريع ولذلك لا يمكن وصف حكمهم بأن كان شمولياً .

(٢) هذا البند وارد فى الأصل الفرنسى تحت رقم (٧) فى المقدمة ص ١٩ ـ ٢٠ ، ٢١ وقد قدمناه على موضوعات البنود ٤ ، ٥ ، ٦ لارتباطه بالبند السابق .

(٣) يوجد مؤلف واحد فريد فى نوعه وهو (الأحكام السلطانية) للماوردى وهو فقيه شافعى عالج مسائل الخلافة بشىء من التوسع ، وان كان قد اهتم بالناحية الادارية فى أحكام الخلافة أكثر من ناحيتها الدستورية وسيكون هذا الكتاب المرجع الأساسى لنا .

الأوربيين الذين تعرضوا لدراسة الخلافة : أولهما هذا الوضع الشاذ لمسألة الخلافة ونظام الحكومة بين مباحث العقائد وثانيهما الاقتضاب المخل الذى عالج به علماء الكلام مسألة الخلافة رغم أهميتها .

وقد علل الفقهاء المسألة الأولى بأن قواعد الخلافة وإن كانت جزءاً من علم الفروع إلا انها يجب أن تدرج رغم ذلك فى كتب العقائد للرد على أصحاب المذاهب الفاسدة ، الذين يعتقدون عقائد شاذة بشأن الخلافة[١] .

هذا التعليل غير مقنع[٢] لأن اعتناق بعض الفرق عقائد فاسدة بشأن الخلافة يوجب على علماء الكلام دحض آراء الفرق الملحدة إلا أنه لا يبرر انصراف كتب الفقه عن دراسة قواعد الخلافة باعتبارها جزءاً من فقه الفروع .

والحقيقة أن الموضع الطبيعى لدراسة نظام الخلافة هو علم الفقه لا علم الكلام الذى يجب أن يبحث هذا الموضوع بحثا ثانويا مقصورا على الناحية التى تمس العقيدة . والواقع أن الفقهاء لم يتحمسوا لدراسة الخلافة ولا غيرها من مسائل القانون العام بسبب الخلافات بين الفرق الإسلامية حول الخلافة ، التى دخلت مباحثها ضمن مباحث العقائد .

غير أن هناك علة أخرى أقرب إلى الصواب تفسر عزوف الفقهاء عن الخوض فى أحكام الخلافة خشية التعرض لنظم الحكم الاستبدادية التى سادت العالم الاسلامى منذ الأمويين[٣] وأيا كانت العلة فالذى لا جدال فيه أن شطر الفقه

---

(١) مثل بعض مذاهب الشيعة المتطرفين الذين يمنحون الأئمة من آل البيت صفات العصمة أو الألوهية – راجع (التفتازانى) فى تقريب المرام ، ص ٣٢١ – وشرح التفتازانى على العقائد النسفية ، طبعة دار الكتب بالقاهرة ص ١٤٦ – والجرجانى (المواقف) الطبعة الأولى – القاهرة عام ١٩٠٧ – ح ٨ – ص ٣٤٤ .

(٢) وقد انتقد أحد علماء الكلام هذا التعليل فى (شرح تقريب المرام) ص ٣٢١ – ٣٢٨ – حيث فرق بدقة بين ما يتعلق بعلم الكلام فى دراسة الخلافة ، وبين ما يدخل فى دراسة الفقه ، ويرى أن الجانب الأول هو وحده الذى يدخل فى دراسة علم الكلام .

بقية البند (٧) ص ٢١ .

(٣) يلاحظ أن عدد المؤلفين المسلمين فى العلوم السياسية قليل جداً إذا قورنوا بالعدد الضخم من

الإسلامى المتعلق بالقانون العام قد بقى فى حالة طفولة بسبب هذا العزوف[1] .

٤ ـ فصل السلطات فى الشريعة الإسلامية[2] .

يعتبر مبدأ فصل السلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية حجر الزاوية فى النظم الدستورية الحديثة .

وكان الفقه الدستورى الحديث يبالغ بادىء الأمر فى تطبيق مبدأ الفصل

العلماء المسلمين فى العلوم الأخرى كعلماء العقائد واللغة والفقهاء والرياضيين والطبيعيين والكيميائيين والأطباء والفلكيين وغيرهم .

وقد أبدى هذه الملاحظة فى شىء من المبالغة الشيخ / على عبدالرازق فى كتابه (الإسلام وأصول الحكم) القاهرة سنة ١٩٢٥ ص ٢٢ ـ ٣١ .

وقد أورد (أرنولد) فى كتابه عن الخلافة ص ١٢١ أسماء بعض فلاسفة العلوم السياسية المسلمين مثل (الفارابى) و (إخوان الصفا) و (نصر الدين) و(جلال الدين الداوانى) الذى حاول تطويع الفلسفة اليونانية لنظرية الخلافة .

(١) تعليق :

لقد فند السنهورى ادعاءات الشيخ على عبدالرازق فى البند ١٥ وما بعده ـ كما ان الشيخ محمد الخضر حسين رد عليه تفصيلا فى كتابه المعروف « نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم » . ثم اننا نستطيع أن نقدم تعليلا علمياً مستمداً مما تميزت به الشريعة الإسلامية من حرمان الدولة وحكامها من سلطة التشريع مما يجعل وزن الموضوعات المتعلقة بالدولة وسلطتها أقل بكثير مما هو بالنظم الأوروبية حيث تكون ممارسة الدولة لسلطة التشريع وسيلة لهيمنتها الشاملة على شئون المجتمع وهو ما لا تتمتع به الدولة فى الإسلام .

إن هذا التعليل نابع من طبيعة الشريعة الإسلامية وتقييدها لسلطة الحكام وتجريدهم من ادعاء الحق الالهى فى الحكم لأنهم نواب للأمة وعمال لها تعينهم وتأجرهم وتحاسبهم . ان الحاكم ـ أياً كان ـ لاشك أنه يجرد فى الفقه الإسلامى من الادعاءات التى كانت سبباً فى ثورات الشعوب الأخرى قبل الإسلام وبعده على الذين يدعون ملكية كل شىء من دون الأمة ، وأنهم مصدر السلطات ، وبيدهم التشريع والثروة حتى وصل الأمر ببعضهم فى الجاهلية ادعاء الألوهية والسيادة والتشريع .

والقانون العام الإسلامى يقوم على هذه الأصول العامة وعلى رأسها حرية الفرد وسيادة الأمة .

لقد اكتفى الحكام المسلمون المستبدون بما استحوذوا عليه من ثروة وسلطة ولكنهم لم يدعوا لأنفسهم حق التشريع بل ظهروا أمام الناس كحماة للشريعة وسدنة لها ، مدعين أن استبدادهم ليس إلا لحماية المجتمع من الفوضى ولكنهم لم يتخذوا التشريع سلاحا لفرض استبدادهم كما يفعل حكام كثيرون فى العصر الحاضر ..

(٢) أول بند ٤ ص ٥ ، ٦ من النص الفرنسى فيما عدا الفقرة الأخيرة فتراجع فى الأصل الفرنسى أول البند رقم (٦) ص (١٧) وهامش رقم (٢٤) فى تلك الصحيفة .

الكامل بين السلطات . ولكنه الآن أصبح يميل الى الاعتدال فى تطبيقه ، ويراعى ضرورة التعاون بين الهيئات التى تباشر هذه السلطات الثلاث ، ويضع القواعد التى تكفل تنسيق هذا التعاون .

أما الفقه الإسلامى فانه يجمع بين التشدد والاعتدال فى هذه الناحية . فهناك فصل تام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية . بل انه يبالغ فى ذلك الى درجة لم تصل اليها النظم البرلمانية الحديثة التى يعترف أغلبها لرئيس الدولة ، وهو ممثل السلطة التنفيذية ، ببعض الاختصاصات فى التشريع (عن طريق حقه فى اقتراح القوانين أو الاعتراض عليها أو اصدارها ، على حسب الأحوال)[1] .

ان مبدأ فصل السلطات أساس نظام الحكم الإسلامى ، على الأخص فيما يتعلق بالسلطة التشريعية لأنها كما سنرى مستقلة تماماً عن الخليفة . أما بالنسبة للسلطة القضائية ، فرغم أنه يدخل ضمن اختصاصات الخليفة تولية القضاة — إلا ان الفقهاء قرروا أن القضاة لا تنتهى ولا يتهم بوفاة الخليفة الذى عينهم — وعللوا هذا المبدأ بأن القاضى يستمد ولايته من الأمة لا من الخليفة . وان الخليفة عندما عينه انما كان رسولا للأمة وممثلا لها (فى مباشرة عقد تعيين القضاة) — ولذلك يطبق غليه المبدأ العام الذى يقرر أن وفاة الوكيل لا أثر لها على العقد الذى باشره لصالح الأصيل [2] . وهذا يؤكد بوضوح المبدأ الإسلامى ان الخليفة ليس إلا نائبا عن الأمة فى مباشرة السلطة التنفيذية وفى تعيين القضاة[3] معنى ذلك ان الفصل بين السلطتين التنفيذية والقضائية ليس كاملا الا أنهما يشتركان فى

---

(١) يقابله هامش ٣ البند ٤ ص ٦ .

(٢) يراجع الكاسانى فى البدائع جـ ٧ ص ١٦ — ويراجع فى الأصل الفرنسى هامش ٢٤ ص ١٧ بند (٦) .

(٣) يؤكد ذلك ما قرره الماوردى من أنه إذا لم يوجد خليفة أو لم يوجد لدى احدى الجماعات قاض قد عينه الخليفة ، فإن لهم أن يقلدوا قاضياً عليهم ويصح تقليده وتنفيذ أحكامه .
تراجع الأحكام فى نهاية الباب السادس والخاص بولاية القضاء ص ٦٤ .

أنهما يقومان بتطبيق أحكام الشريعة ـــ ولذلك فأنهما يخضعان للشريعة خضوعاً تاما .

استقلال التشريع فى النظام الإسلامى[1] :

ان دراسة مبدأ الفصل بين السلطات تبين لنا أن السلطة التشريعية تختص بها هيئة مستقلة تماما عن حكومة (الخليفة) ـــ وعليه فان دراستنا لنظام الخلافة سوف تنحصر فى نطاق السلطة التنفيذية والسلطة القضائية ، لأن الخليفة ليس له حق فى التدخل فى التشريع ، لذلك علينا الآن فى هذا الباب التمهيدى أن نستعرض بعض المبادىء الأساسية المتعلقة بالهيئة التى تتولى مهمة التشريع فى النظام الإسلامى .

من الوجهة النظرية البحتة ، التشريع الإسلامى فى الأصل تشريع سماوى ، يصدر عن الله سبحانه وتعالى ، والإرادة الإلهية نقلت الينا بوسيلتين : وسيلة مباشرة هى القرآن الكريم لأنه كلام الله الموحى به الى رسوله . أما الوسيلة الأخرى فهى غير مباشرة ، تمثلها السنة النبوية ، وهى الأعمال والأقوال المنقولة عن الرسول ـــ ﷺ ـــ . فالقرآن والسنة هما المصدران الأولان للتشريع الإسلامى ولكن هذين المصدرين قد اكتملا بوفاة الرسول الذى كان بشرا حياته محدودة[2] .

وبعد وفاة النبى ـــ ﷺ ـــ ، بقى للشريعة الإسلامية مصدر متجدد دائم،

---

(١) بقية البند رقم (٤) فى مقدمة الأصل الفرنسى ص ٦ .

(٢) تعليق :

فى مقاله المشار إليه (فى مجلة المحاماة الشرعية ص ١١) أوضح هذه الفكرة تحت عنوان (السلطة التشريعية) بالعبارات الآتية : « السلطان عندنا نحن المسلمين : هو الله تعالى ، لا حد لسلطانه ولا راد لارادته ، فهو الشارع لأمور الدين والدنيا ، مشيئته نافذة وأمره قانون ، فهو إذن السلطة الكبرى . ولكن أوامر الله ونواهيه لا تعرف إلا بالوحى ، ولما كان الوحى قاصراً على الأنبياء كان علينا أن نتبين ارادة الله عز وجل بواسطة نبيه ﷺ ولقد بلغنا النبى ﷺ كتاب الله الكريم الذى يتضمن ارادة الله عز وجل ورسالته إلى عباده فكان أول مصادر التشريع . وكانت سنته ﷺ مفسرة له ، فهى المصدر الثانى ...

ولما كانت الأحكام الدنيوية تتطور تبعاً للمدنية وكان لابد من انقطاع الوحى بقبض الرسول ﷺ أصبح

يتولى ارشاد الأمة وهدايتها ، وهو (الاجماع) ، الذى يعتبر فى المرتبة الثالثة من مصادر التشريع الإسلامى [١] .

ان اعتبار اجماع الأمة مصدرا للتشريع الإسلامى هو نواة المبدأ الحديث ، الذى يجعل إرادة الأمة مصدر السلطات . والذى يعبر عنه بمبدأ سيادة الأمة فى النظم العصرية .

هذا المبدأ الذى يقوم عليه التشريع الإسلامى ، هو نفس المبدأ الذى يقوم عليه النظام النيابى الحديث . لكن الذى يميز النظام الإسلامى أن ممثلى الأمة فى القيام بوظيفة التشريع هم المجتهدون أى العلماء الذين يعترف لهم بالوصول الى مرتبة الاجتهاد [٢] ..

وقد أدى ذلك بالبعض الى القول بأن الحكومة الإسلامية هى حكومة (العلماء) ولكن وصول العلماء الى مرتبة الاجتهاد بكفاءتهم العلمية والأخلاقية والعملية لا ينفى كونهم يمثلون الأمة فى القيام بمهمة التشريع [٣] .

محتماً أن يكون لدى المسلمين مصدر ثالث للتشريع هو الذى يضمن للأحكام الدنيوية جدتها وتمشيها مع الزمن ، وهذا المصدر هو إجماع الأمة » ...

(١) أما المصدر الرابع فهو اجتهاد الفقهاء بطريق القياس وطرق الاستدلال الأخرى . ويقابله الهامش ٤ البند ٦ ص ٦ .

(٢) تعليق ·

فى مقاله فى مجلة المحاماة الشرعية ــ المشار إليه سابقاً ــ أوضح هذه الفكرة بعبارة صريحة فقال (فى ص ١١) ما يلى :

« ليس المجتهدون طبقة من الطبقات كما كان معهوداً فى طبقة النبلاء (فى أوروبا) . أو فى طبقة الكهنة (فى المسيحية) بل لكل مسلم أن يكون مجتهداً إذا وصل فى العلم إلى درجة الاجتهاد فمعنى أن الاجتهاد مصدر للقانون : أن طائفة من المسلمين ينوبون عن الأمة الإسلامية ونيابتهم آتية لا بطريق التصويت العام كالمعتاد فى المجالس النيابية الحديثة بل بطريق : العلم وهذه الطائفة تملك قوة التشريع فى حدود الكتاب والسنة . فحكومة المسلمين حكومة علماء ، والعلماء فى الأمة الإسلامية ــ كما يقول عليه الصلاة والسلام هم ورثة الأنبياء . أما ان العلماء يملكون قوة التشريع فى الدولة الإسلامية ، فهذا أصل من أصول الفقه معروف » ...

(٣) هذا هو ما ذهب إليه « سنوق هيرجرونج » . ويعارض ذلك « لامبير » فى مؤلفه (وظيفة القانون المدنى المقارن) .

الأمة هى التى تعبر عن الإرادة الإلهية باجماعها ـــ وليس الخليفة أو الحاكم بسلطته[1] :

إن اجماع الأمة نوع من التعبير عن الارادة الالهية . استنادا الى العبارة الرائعة للحديث الشريف . « ان الله أجار أمتى أن تجتمع على ضلالة » .

ويهمنا أن نلاحظ هنا أن الخليفة فى الإسلام لا يمكن أن يعطى لنفسه حق التعبير عن الارادة الالهية ، أى أنه لا يملك أن يصدر تشريعا . لأن سلطة التشريع لجماعة المسلمين ، أى مجموع الأمة .

ان أى صورة للديمقراطية الحديثة لا يمكن أن تكون أبلغ مما قرره الإسلام من أن ارادة الأمة هى التى تعبر عن ارادة الله ، وأن التشريع يكون باجماع صادر عن إرادة الأمة فلها وحدها دون حكامها (حتى لو كانوا خلفاء) . حق التعبير عن الارادة الالهية بعد القرآن والسنة النبوية .

وهناك مصادر أخرى تلى الاجماع فى الأهمية ، ويشملها لفظ الاجتهاد ،

ومرجع الخلاف بين الرأيين هو أن النيابة عن الأمة فى نظر لامبير هى النيابة المستمدة من الانتخاب ، وهو ما لم يحدث فى النظام الإسلامى . أما النيابة عن الأمة بمعنى التعبير عن ارادتها ، فإن لامبير لا يجادل فى توفر تلك الصفة لدى المجتهدين ، حين يقرر بأن (كل ما يقرره الاجماع من أحكام شرعية يحوز بالطبع ثقة المسلمين وطاعتهم واحترامهم) .

ونلاحظ أن لامبير يحكم على الاجماع حسبما كان مطبقاً فعلا فى التاريخ الإسلامى ، ومثل هذا الحكم لا يكفى ، لأنه يسقط من اعتباره ما كان يمكن أن يصل إليه هذا النظام إذا استمر فى تطوره الذى عطلته الظروف السياسية .

يقابله فى النص الفرنسى الهامش رقم ٦ البند ٤ ص ٧ .

تعليق :

فى رأينا أن تمثيل الأئمة المجتهدين للأمة ثابت لأن جمهور الناس هم الذين اعترفوا لهم بالامامة عن ثقة واقتناع وذلك بالشهرة العامة والشورى المرسلة دون اجراء انتخابات ولا اشتراط شهادات علمية ـــ ولم يحصلوا على درجة الاجتهاد أو صفة الامامة بقرار من الخليفة ولا من الحكومة ولا من أى جهة رسمية (سياسية أو علمية كالأزهر مثلا ..) يراجع فى ذلك كتابنا فى الشورى تحت الطبع .

(١) تراجع بقية بند ٤ ص ٧ فى النص الفرنسى .

ويدخل فيه القياس ، ويليه مصادر فقهية أخرى مختلف عليها بين الأئمة : كالاستحسان ، والمصالح المرسلة ، والعرف .

وبعض الفقهاء يعتبر القياس مصدرا مستقلا ـــ والبعض الآخر يرى انه ليس مصدرا وانما هو تفسير للأحكام فقط وبعضهم يعتبره مصدرا مستقلا فى حدود ضيقة .

لكن القرآن والسنة لهما فى التشريع الإسلامى صفة دستورية بمعنى أن الاجماع أو الاجتهاد يجب ألا يتعارض مع مبادئهما .

إن الأمة الإسلامية تملك سلطة التشريع بطريق الاجماع أما ولى الأمر (وهو الخليفة) فلا يملك من هذه السلطة شيئا[1] .

٥ ـــ نظرية السيادة فى الإسلام : سيادة الأمة هى سيادة الشريعة[2] :

ان فكرة السيادة مرتبطة بموضوع السلطة التشريعية فى الإسلام . وفكرة السيادة ـــ كما هو معروف لكل مشتغل بالقانون العام ـــ لها أهمية كبرى فى النظريات السياسية والمذاهب المختلفة فى نظم الحكم ، فى العصر الحديث . والمتفق عليه فى العصر الحاضر ، ان السيادة للأمة ، من الناحية النظرية على الأقل[3] .

وقد بنى روسو فكرة سيادة الأمة على العقد الاجتماعى . ولكن علماء

---

(١) أجاز الفقهاء للخليفة إذا كان قد وصل إلى مرتبة الاجتهاد أن يجتهد فى أحكام الشريعة على قدم المساواة مع غيره من المجتهدين بصفته فقيهاً مجتهداً فقط إذا توفرت لديه شروط العلم والاجتهاد .
يقابله الهامش ٥ البند ٤ ص٧ .

(٢) تقابل البند ٦ ص١٧ ، ١٨ ، ١٩ وقد نقلناها إلى هذا الموضع لتعلقها بهذا الموضوع .

(٣) يقابله فى النص الفرنسى هامش ٢٦ البند ٦ ص١٨ .
يراجع أسمان فى « مبادىء القانون الدستورى » باريس سنة ١٨٩٦ ص١٥٩ ـ ١٦٨ .
ويراجع هامش ٢٥ ص١٧ بند ٦ من الأصل الفرنسى حيث يشير إلى أن بعض الفقهاء العصريين يهاجمون هذا المبدأ ومنهم العميد (ديجى) .

آخرين ، يستبعدون فكرة روسو ، ويرون أنه ما دامت السلطات فى الدولة انما توجد لمصلحة الأمة ، فيجيب أن تكون الأمة هى مصدر تلك السلطات والرقيبة على مباشرتها (وهذا هو ما يقصد بالقول بأن السيادة للأمة) .

فما هو موقف الشريعة الإسلامية فى هذه المسألة ؟

روح التشريع الإسلامى تفترض أن (السيادة) ، بمعنى السلطة غير المحدودة بالحدود التى فرضها الله ، فهو وحده صاحب السيادة العليا ومالك الملك وارادته هى شريعتنا التى لها السيادة فى المجتمع ومصدرها والتعبير عنها هو كلام الله المنزل فى القرآن ، وسنة الرسول المعصوم الملهم . ثم اجماع الأمة .

الإجماع معناه أن الأمة صاحبة السيادة :

إن الله الذى هو الرحمن الرحيم القوى القادر لم يتركنا بغير مرشد بعد وفاة الرسول ﷺ . بل إنه استخلفنا فى الأرض ، ومنحنا شرف خلافته بأن اعتبر إرادة الأمة مستمدة من إرادة الله وجعل إجماع الأمة شريعة ملزمة . فكأن السيادة الآلهية والحق فى التشريع أصبح بعد انقطاع الوحى وديعة فى يد مجموع الأمة — لا فى يد الطغاة من الحكام أو الملوك ، كما كان الشأن فى الدول المسيحية التى ادعى ملوكها حقا آلهيا .

بذلك يمكن القول بأن السيادة فى الإسلام لا يملكها فرد مهما تكن مكانته — سواء كان خليفة أو أميرا أو ملكا أو حاكما — أو هيئة من أى نوع ، وانما هى لله القدير الذى فوضها للأمة فى مجموعها[1] .

---

(١) يقابله فى النص الفرنسى هامش ٢٧ البند ٦ ص١٨ .

وفى ذلك قال « عبدالرحيم » فى كتابه « مبادىء الفقه الإسلامى » ، ص ٦٠ : « إن السيادة فى الشريعة الإسلامية لله وحده فى الأصل ، ولكن بما أنه فوض للأمة سلطة التشريع والرقابة على الحكام فإنه يجب القول بأنه فوض السيادة للشعب . والمسلم به أن الشريعة الإسلامية لا تقر نزع السيادة من الأمة مهما يكن نظام الحكومة الذى تختاره لمباشرة شئونها ... » .

كذلك لا تعترف الشريعة الإسلامية بالسيادة لأية هيئة أو جماعة أو طائفة متميزة عن مجموع الأمة . فإن الإسلام لا يعترف بوجود « هيئة دينية » متميزة مثل رجال الكنيسة فى الديانة الكاثوليكية[1] ، بل يمكن القول : إن السيادة الشعبية فى الإسلام حق إلهى[2] فى الحدود التى أشرنا اليها .

والخليفة ، كأى حاكم فى الإسلام ، ليس ممثلا للسلطة الآلهية ، ولا يستمد سلطانه من السيادة الآلهية وإنما هو يمثل الأمة التى اختارته ويستمد منها سلطته المحدودة[3] فى المسائل التنفيذية ، أو القضائية دون الناحية التشريعية .

تعليق :

وقد أكد السنهورى هذا المبدأ فى مقاله بمجلة المحاماة الشرعية المشار إليه (ص ١١) بقوله :

« أراد الشارع الحكيم ألا يترك الأمة دون هاد بعد أن مضى عنها هاديها فلم يجعل لفرد مهما عظمت سلطته أن يحل من الأمة محل المشرع أو السيد المطلق .. فالخليفة وهو على رأس الحكومة لا يملك من سلطة التشريع شيئاً ولا يشترك فيها باعتباره أنه خليفة (بل يوصف أنه مجتهد إذا كان مجتهداً شأنه فى ذلك شأن سائر المجتهدين) ـ بل جعل سبحانه وتعالى الأمة الإسلامية صاحبة السلطان فى شئونها مادامت تستعمل ذلك السلطان فى حدود الكتاب والسنة ... » .

(١) يقابله فى النص الفرنسى الهامش ٢٨ البند ٦ ص ١٩ .

لذلك لا يوجد فى الإسلام حكومة تيوقراطية ـ فالمجتهدون وهم يتولون استنباط التشريع باسم الأمة عن طريق الاجماع لا يعتبرون هيئة متميزة ، فكل انسان يمكن أن يعتبر مجتهداً إذا توافرت فيه الصفات العلمية والأخلاقية التى اشترطها الفقهاء .

(٢) يقابله فى النص الفرنسى الهامش ٢٩ البند ٦ ص ١٩ .

فكرة السيادة الالهية ليست مقصورة على الشريعة الإسلامية . ففى القرن السادس عشر دافع بعض رجال الدين المسيحى ـ مثل « سوارز Suarez » عن الفكرة نفسها . ولكن فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر ، من أنصار القانون الطبيعى والمدافعين عن حريات الشعوب ، لم يصلوا إلى بناء فكرة السيادة الشعبية على أساس الحق الالهى إلا تحت تأثير فكرة القانون الطبيعى ـ يراجع « اسمان » فى « مبادىء القانون الدستورى » ص ١٥٤ .

(٣) يقابله فى النص الفرنسى الهامش ٣٠ البند ٦ ص ١٩ .

يراجع هذا المعنى فى « المبسوط » للسرخسى « الذى أشارت له المذكرة التركية عن « الخلافة والسيادة القومية » ترجمة عبدالغنى السنى ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٤ ، ص ٢٩ . وكذلك « عبدالرحيم » فى مؤلفه عن « مبادىء الفقه الإسلامى » ص ٣٨٤ ، والتفتازانى فى « تقريب المرام ـ شرح تهذيب الكلام » ص ٣٢٦ ـ حيث يقول بأن الخليفة يمثل شرع الله ويمثل الأمة فى نفس الوقت .

٦ ـ الإجماع أساس نظام الحكومة (وهو مصدر للتشريع الفقهى المتجدد) :

إن أهمية الإجماع كمصدر للتشريع تزداد اذا لاحظنا أنه فى نفس الوقت (كالشورى) يعتبر أساسا للنظام النيابى فى الإسلام . ولذلك وصفه المستشرق (جولدزيهر) بأنه (مفتاح التطور التاريخى للإسلام من الناحية السياسية والعلمية والتشريعية)[١] .

ولذلك ينبغى ان نبحث فى دور الاجماع فى نظام الحكم الإسلامى وعلاقته بمبدأ الشورى والحكم النيابى .

وقبل التعرض لهذا البحث ، يجب أن نعرف ما هو الإجماع كما عرضه الأصوليون (فقهاء الأصول) .

ما هو الإجماع ؟

عرفه (صدر الشريعة)[٢] بأنه (اتفاق مجتهدى الأمة فى عصر معين ، على حكم شرعى) . ولكن هذا الفقيه يضيق فى نطاق الاجماع اذ أنه يقصره على الأحكام الدينية والاجتماعية ، ويخرج من نطاقه الأحكام الطبيعية ، لأنها تستمد من قوانين طبيعية . وتقتصر مهمة الاجماع فى نظره على الكشف عنها واعلانها . ويعلل ذلك بأن الاجماع لازم فى الأحكام التى يحتاج فى معرفتها إلى الهام إلهى . أما عدا ذلك فإنه يمكن الكشف عنه بالعقل أو الحس .

ولكن جمهور الفقهاء لا يلتزمون هذا النطاق الضيق . فإن البعض ، كابن

---

(١) يقابله فى النص الفرنسى الهامش ٧ البند ٥ ص ٨ .
جولد زيهر فى كتابه (العقيدة والشريعة فى الإسلام) الترجمة الفرنسية ١٩٢٠ ص ٤٥ (والترجمة العربية ص ٥٢ رقم ٦) .

(٢) يقابله فى النص الفرنسى الهامش ٨ البند ٥ ص ٨ .
يراجع كتاب شرح التوضيح لمتن التنقيح ـ طبعة القاهرة جـ ٢ ص ٤١ .

الحاجب يجعل الاجماع شاملا لكل شئون الأمة ، كالحرب مثلا . والتفتازانى — فى كتابه (التلويح)(١) ينتقد صدر الشريعة فى تضييقه لنطاق الاجماع . لأن الاجماع فى نظره يمكن أن يطبق فى الأحكام العقلية والوقائع الحسية .

نستخلص من هذه المناقشات ان الإجماع يشمل جميع الأحكام القانونية[٢] .

ويرى الفقهاء أن الإجماع يشترك فيه المجتهدون وهم الذين وصلوا درجة معينة من العلم بالشريعة[٣] .

ولا يشترط الفقهاء فى المجتهدين أى شرط من حيث الزمان أو المكان ففى كل عصر ، وفى كل مكان يمكن للمجتهدين أن يجمعوا على حكم شرعى معين ، فيصبح له صفة الإجماع[٤] .

ويستلزم بعض الفقهاء لوجود الإجماع اتفاق جميع المجتهدين (فى عصر واحد مهما اختلفت بلادهم) على حكم واحد ولكن هناك رأيا بأن اتفاق الأغلبية يكفى[٥] .

---

(١) (التلويح جـ٢ ص ٤١) . يقابله فى النص الفرنسى الهامش ٩ البند ٥ ص ٩ .

(٢) وقد ذكر صدر الشريعة أمثلة للأحكام المستمدة من الاجماع تشمل بعض المسائل المدنية (كالتزام الخليفة بالضمان ، التعويض ، إذا تسبب فى اجهاض امرأة أقام عليها الحد وهى حامل) ومسائل المواريث وبيت المال .

يقابله فى النص الفرنسى الهامش ١٠ البند ٥ ص ٩ .

(٣) والعلم بالشريعة يستلزم العلم بالقرآن ، والحديث ، واللغة العربية ، وعلم الأصول . كما يشترطون فى المجتهد أن يكون عدلا (غير فاسق) وألا يكون مبتدعاً . وسنرى فيما بعد أن المجتهدين على عدة أنواع .

يقابله فى النص الفرنسى الهامش ١١ البند ٥ ص ٩ .

(٤) قال بعض الفقهاء ان الاجماع حق للصحابة وحدهم . وقد اعترف مالك بهذا الحق لأهل المدينة المنورة وهناك رأى ثالث يقصره على (أهل البيت) . ولكن هذه الآراء كلها مرجوحة . يقابله فى النص الفرنسى الهامش ١٢ البند ٥ ص ١٠ .

(٥) (شرح التوضيح لمتن التنقيح) جـ٢ ص٤٦ . يقابله الهامش ١٣ البند ٥ ص ١٠ .

تعليق :

« من الناحية العملية لا يترتب على الخلاف فى شروط الاجماع نتائج كثيرة — لأن القاعدة ان كل اجماع

والحكم الذى يصدر عن الإجماع نهائى وملزم [1] وتكون له قوة التشريع كأحكام الكتاب والسنة .

أساس حجية الإجماع :

أساس حجية الإجماع حديث الرسول ﷺ « إن الله أجار أمتى أن تجتمع على ضلالة » وهناك أدلة أخرى كثيرة يستند إليها فى تقرير حجية الإجماع : مثل قول الرسول – ﷺ – : « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » [2] .

وفى القرآن ، قوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » .

مدى حجية الإجماع :

يختلف الإجماع عن الكتاب والسنة فى أن الحكم الذى يتقرر بالإجماع يمكن أن

ينقض باجماع مماثل له فالتشديد أو التخفيف فى شروط الاجماع الملزم ينتج عنه تشديد أو تخفيف مماثل فى الاجماع الذى ينقضه » .

(١) وينتج عن ذلك أن المجتهد الذى شارك فى الاجماع لا يجوز له أن يعدل عن رأيه على الأرجح ، وان كان الشافعى يجيز له الرجوع . وقد استخلص من ذلك صدر الشريعة ان الاجماع لا يصبح نهائياً إلا بعد انقراض جيل المجتهدين الذين شاركوا فيه حتى يضمن عدم عدولهم (شرح التوضيح ص ٤٦) .

يقابله الهامش ١٤ البند ٥ ص ١٠ .

(٢) وهذا هو أساس قول البعض بأن اجماع الأمة يكون تعبيراً عن الارادة الالهية ما دام الأصل أن التشريع الإسلامى صادر عن الارادة الالهية – يراجع أيضاً فى القرآن الكريم سورة آل عمران الآية رقم ١١٠ ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ..﴾

ومما يروى عن الشافعى ، وهو من القائلين بحجية الاجماع كمصدر للتشريع أنه سئل عن سنده فى القرآن ، فطلب مهلة لثلاثة أيام عاد بعدها مريضاً ضعيفاً متورم الأيدى والأقدام منتفخ الوجه مما لقيه من جهد وتعب فى البحث والاستقصاء عن الآية التى يستند إليها وهى قوله تعالى فى سورة النساء الآية ١١٥ : ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾ . وذلك عدا الأحاديث الكثيرة التى اعتمد عليها .

راجع (جولدزيهر) الطبعة الفرنسية ص ٤٥ ، والترجمة العربية ص ٥٣ .

يقابله الهامش ١٥ البند ٥ ص ١٠ .

يلغى أو يعدل بإجماع لاحق . فكل جيل يمكن أن يقرر بالإجماع ما يراه مناسبا له ولو خالف اجماع الأجيال السابقة ـــ بل ان له أن يعدل عما تقرر باجماعه فى تاريخ سابق ، وهذا هو ما يقرره فقهاء مثل « فخر الإسلام » . وان هناك آخرين مثل « التفتازانى » و « صدر الشريعة » يرون أن اجماع الصحابة يكون ملزما للأجيال اللاحقة لأنهم كانوا قريبى عهد بالرسول ـــ ﷺ ـــ[1] .

سـند الإجماع :

ويرى الفقهاء ان الإجماع لابد له من سند أى أن القواعد الشرعية التى يضعها يجب ان تبنى على سند من مصدر آخر . واختلفوا فيما اذا كان هذا السند يجب أن يكون سندا قطعيا أى من الكتاب أو السنة المشهورة وحدهما ، أم يكفى أن يستند الى الاجتهاد[2] .

ضرورة الإجماع كمصدر تشريعى مباشر متجدد ، وأهميته :

هذه هى الخطوط الرئيسية لنظرية الإجماع طبقا لما قرره فقهاؤنا الأقدمون . ومنها نرى أن وجود الإجماع كمصدر للتشريع الإسلامى كان أمرا ضروريا . لأن

---

(١) شرح التوضيح جـ ٢ ص ٥١ . يقابله الهامش ١٦ البند ٥ ص ١١ .

(٢) بعض المعتزلة وبعض الخوارج وأغلبية الشيعة لا يعتبرون الاجماع من مصادر التشريع . راجع « كشف الأسرار » ، وقد قام المستشرقون بدراسات كثيرة عن الاجماع ، نذكر منها « سنوق هيرجرونج » Snouk Hurgronje مقالتان فى :

ـ مجلة تاريخ الأديان ١٨٩٨ (١٥ ـ ٢٢) ص ١٧٥ ، ١٨٥ ، ٢٠١ .

ـ و « جولدزيهر » فى دراسات إسلامية ص ٨٥ ـ ٨٧ ، ٩٨ ، ١٣٩ ـ ١٤١ ، ٢١٤ ، ٢٥٦ ، ٢٦٠ ـ وفى كتابه عقائد الإسلام وتشريعه الترجمة الفرنسية ص ٤٤ وما بعدها والترجمة العربية ص ٥٢ وما بعدها ـ و « لامبير » فى كتابه « وظيفة القانون المدنى المقارن » ص ٣٢٥ وما بعدها .

ـ و « دنكان مكدونالد » فى « تطور العقيدة والفقه » « والنظريات الدستورية فى الإسلام » ص ١٠٥ وما بعدها .

يقابله الهامش ١٧ البند ٥ ص ١٢ .

القرآن والسنة وهما المصدران الأولان للشريعة قد أخذا صورة نهائية فى فترة قصيرة انتهت بوفاة النبى — ﷺ — . فى حين أن الشريعة يجب أن تبقى بعد ذلك فى نمو مستمر وتطور متواصل . مما يستلزم وجود مصدر ثالث دائم يدخل عنصر المرونة والتطور فى أحكام الشريعة الإسلامية . وهذا المصدر هو الإجماع . فالإجماع يمكن أن يعتبر بحق ، المصدر المباشر للتشريع بعد الكتاب والسنة ، وهو الذى يمكنه التطور الدائم مع تقدم العصور وتغير الظروف ، رغم تبعيته الظاهرة لهذين المصدرين .

ان اهتمام الفقهاء بأن يكون للإجماع سند مستمد من مصادر الشريعة الأخرى ، يمكن أن يفهم منه أن دور الإجماع هو أن يكون المصدر المباشر للتشريع (أو التقنين) أى أن مهمته الأولى هى (التقنين) أو صياغة الأحكام المستمدة من الكتاب والسنة أو من الاجتهاد ووضعها فى الصورة المناسبة للجيل الذى يعاصره — ولذلك فان بعض العلماء الأوروبيين قد توقعوا أن يصبح هو المصدر المباشر الرئيسى للفقه ، بالنسبة للقائمين بالتطبيق رغم تبعيته الظاهرة للمصدرين الأولين (الكتاب والسنة) [1] .

---

(١) عبر عن ذلك المستشرق سنوق هيرجردنج بقوله : أصبح الاجماع فى العصور الحالية هو الأساس العلمى للتشريع الإسلامى ، وأصبح القرآن والسنة مصدرين تاريخيين ، أما هذا المصدر الثالث (الاجماع) فله أهمية عملية كبرى ، فإن أحكام الفقه جميعها يمكن أن تنسب إليه ، مهما يكن مصدرها الأول ، وهى تستمد صفتها الالزامية وصياغتها وقابليتها للتطبيق من الاجماع . وإلى هذا المعنى ذهب الأستاذ لامبير فقال : « إن الاجماع بعد عدة قرون قد يصبح له الصدارة فى التعبير عن المصدرين التاريخيين : الكتاب والسنة لأن القائمين بالتطبيق قد يستغنون بالرجوع إليه عن البحث فيهما . ويراجع « لامبير » فى « وظيفة القانون المدنى المقارن » ص٣٢٨ ، ٣٢٩ وكذلك ص٣٢٧ .

يقابله الهامش ١٨ البند ٥ ص١٢ .

تعليق :

ويلاحظ أن وصف الغربيين للكتاب والسنة بأنهما مصدران تاريخيان لا يمكن أن يقره مسلم لأنه قد يفهم منه أنهما لا يدخلان ضمن المصادر الحية للفقه والتشريع الإسلامى وهو ما لا يقبل به أحد من المسلمين .

٧ ـ تطور الإجماع وتنظيمه :

اذا تتبعنا ظهور الإجماع الضمنى ، أمكننا القول بأن الفائدة الأولى من وجوده هى جعل العرف مصدرا من مصادر التشريع . هذه الوظيفة هى التى مكنت الامام مالك ، مؤسس أحد المذاهب الأربعة الكبرى من أن يذهب فى تعليل حجية عرف أهل المدينة الى القول بأنه اجماع مستند الى السنة النبوية ، قائلا إن أهل المدينة المنورة انما كانوا يقتفون أثر الرسول ﷺ[١] .

ولكن فائدة الإجماع لم تقتصر على ذلك فقد استند اليه الفقهاء للقول بأن اتفاق الصحابة على حكم معين يجعله ملزما . والفائدة الثالثة هى أن الإجماع أساس لاعطاء الأحكام التى تستمد من الاجتهاد صفة أكثر الزامية اذا أجمع عليها المجتهدون (فى عصر معين) ، وذلك فى المسائل المستحدثة التى لم يرد بشأنها نص فى الكتاب أو السنة .

فالإجماع يسد حاجات المجتمع الإسلامى الى أحكام جديدة وهذه الحاجات تزداد بمضى العصور وتغير الظروف . فهو اذن أداة فنية ضرورية لصياغة أحكام الشريعة (وتقنينها) ونموها وملاءمتها مع حاجات المجتمع وظروفه . ويمكن القول بأن فائدة الإجماع فى أبسط صورة هى اقرار الأحكام التى تستمد من توافق ضمنى استقر بمضى الزمن فى صورة عرف . ثم إنه أداة لإقرار الأحكام الناتجة عن اتفاق صريح فى الرأى بين الصحابة ، أو بين المجتهدين بعدهم .

---

(١) ويلاحظ ابن خلدون فى مقدمة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ ص ٤٤٩ ـ ٥٠٠) قال ان مالكا لم يكن يعتبر عرف أهل المدينة نوعاً من الاجماع ، وإن كان قد ربط بين الموضوعين لوجود عنصر مشترك بينهما هو إجماع للآراء أو اتفاقها لكن هذا الاتفاق مبنى فى نظره على تتبع آثار الرسول فى حالة عرف عامة أهل المدينة . أما فى حالة الاجماع ، فقد يكون مبنياً على اجتهاد . ولذلك يرى ابن خلدون ان عرف أهل المدينة كان يجب أن يدرج فى باب السنة ، أو يعتبر مصدراً شرعياً مستقلا من المصادر المختلف عليها بين الفقهاء ، ويلاحظ أن الحنفية يعتبرون العرف من مصادر التشريع ، لا على أساس الاجماع ، ولكن باعتباره استحساناً . وهو مصدر مستقل للتشريع ، مختلف عليه .

يقابله الهامش ١٩ البند ٥ ص ١٣ .

ان الإجماع كمصدر شرعى [١] للأحكام يفيد فى اقرار التوافق الضمنى أو اللاإرادى فى صورة العرف . ويعبر كذلك عن الاتفـــاق الارادى الصريح للمجتهدين . وكان من المتوقع أن يتطور بعد ذلك ليأخذ صورة الاتفاق « الشورى الذى يتم بعد المناقشة والمداولة ، فى مجامع أو ندوات أو مجالس تضم جميع مجتهدى العصر أو الجيل الذى صدر فيه .

ولكن فقهاءنا لم يصلوا الى مرحلة تنظيم الهيئة التى تتولى الإجماع فى صورة مجلس للحوار والتشاور ، ولم يعرف الإسلام فى تاريخه مجالس للعلماء أو المجتهدين مثل المجامع التى وجدت فى الكنيسة الكاثوليكية [٢] ، بل وقف علماؤنا أمام هذه الخطوة الضرورية مما أوشك أن يصيب هذا المصدر الشرعى بالعقم ، رغم أنه يحمل فى ثناياه قابلية الفقه الإسلامى للنمو والتطور [٣] .

تنظيم هيئة للإجماع :

ولكى يواصل الإجماع تطوره ، على نحو الذى أوضحنـاه ليقـوم بوظيفتـها الطبيعية ، نرى أنه لابد من خطوتين : الأولى ، تنظيم الاداة العملية للإجماع بطريق

---

(١) تعليق :

يجب أن نلاحظ أن حجية الاجماع كمصدر للأحكام قررها القرآن والسنة النبوية فلا يجوز أن يفهم من تعداد المؤلف لفوائد الاجماع أنه تقرر بعد وفاة الرسول وكان وليد ضرورات اجتماعية ـ لأن الشارع الحكيم أعطى الاجماع حجيته ليواجه هذه الضرورات قبل وجودها فعلا .

(٢) « جولدزيهر » فى سنة ١٩٠٣ جـ٢ ص ٣١٧ وما يليها . ويراجع « سنوق هيرجرونج فى مجلة تاريخ الأديان » ١٨٩٨ ـ ٣٧ ـ ص ٢٠١ ويرى عكس ذلك « ساواس باشا » فى كتابه « نظرية الشريعة الإسلامية » بالفرنسية جـ١ ص ٣٤ ، ٩٥ ، ١٠٠ وكتابه « القانون الإسلامى فى التطبيق » ص ١٠٨ وما يليها . و« ريموندوست » فى مجلة جمعية التشريع المقارن الانجليزية ـ المجموعة الثانية ، رقم ٤ سنة ١٩٠٠ ص ٣١ ـ ٣٢ .

(٣) يقابله الهامش ٢١ البند ٥ ص ١٥ .

« جولدزيهر » فى كتابه عن العقيدة والشريعة الإسلامية . الترجمة الفرنسية ص ٤٦ ـ (والترجمة العربية ، ص ٥٤) .

المداولة فى مجلس شورى كما لاحظ بحق الأستاذ « عبدالرحيم » ، المؤلف الهندى[1] .

كيفية اختيار الأشخاص الذين يشتركون فى الإجماع [2] :

أما الخطوة الثانية فى نظرنا ، فهى اتخاذ الإجماع أساسا للنظام النيابى فى الحكم الإسلامى . وهذه الفكرة ليست غريبة عن المبادىء التى أشارت لها كتب الفقهاء الأقدمين . فالمعروف أن الإجماع يشمل جميع الأحكام التى يحتاج اليها المجتمع الإسلامى . ووضع هذه الأحكام يستلزم علما بمصادر الشريعة وأحكامها ، وعلما بأحوال الناس وحاجاتهم . وبذلك يمكن التفرقة بين نوعين من المجتهدين : أولهم رجال الفقه الذين يختصون بالمسائل الفقهية النظرية . وثانيهم الخبراء ورجال العمل ، من المختصين بمعرفة مختلف نواحى الحياة الاجتماعية المعقدة كرجال الزراعة ، أو الصناعة ، أو التجارة ، أو المال ، أو السياسة ، أو الحرب وأمثالهم ، فهؤلاء يمكن اعتبارهم من « أهل الذكر » ، الذين أمر القرآن باستشارتهم فى قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » . فهم مجتهدون

---

(١) فى كتابه بالانجليزية « مبادىء الفقه الإسلامى » ، حيث قال عن الاجماع : « قبل أن أترك هذه المسألة ألاحظ أنه يوجد نقص كبير فى القواعد الخاصة بهذا المصدر الشرعى الهام ، ذلك هو عدم وجود جهاز محدد ومنظم تنظيماً عملياً ، لاختيار الفقهاء الصالحين للمشاركة فى الاجماع ، ولضبط مداولاتهم واثبات الأحكام الناتجة عنها فى صورة رسمية موثوق بها . وقد يرجع هذا النقص إلى الظروف السياسية التى عاش فيها العالم الإسلامى بعد عهد الخلفاء الراشدين . ويظهر أن نظرية الاجماع كانت فى مستوى فكرى يرتفع بكثير عن الحالة الفكرية التى كانت تسود المجتمع الإسلامى . مما أدى إلى عدم تنظيمه بصورة عملية دائمة فى العصور التى ظهر فيها » .

المؤلف المشار إليه طبعة لندن ومدارس سنة ١٩١١ ص١٣٥ - ١٣٦ .

وفى نهاية هذا الكتاب سننتهى إلى اقتراح بتكوين مجلس شورى للمجتهدين ، سداً لهذا النقص ولفتح باب التطور والنمو فى الأحكام الشرعية .

يقابله الهامش ٢٢ البند ٥ ص ١٥ .

تعليق : لنا تحفظات على هذا الاقتراح عرضناها فى كتابنا عن « الشورى » تحت الطبع تدور حول ايجاد ضمانات قوية لمنع تدخل الحكومات فى هذه المجالس .

(٢) نص الهامش ٢٣ نهاية البند ٥ ص ١٦ فى النص الفرنسى نقلناه للصلب لأهميته .

من نوع خاص .

فاذا وجدت مجالس شورية تضم رجالا من هذا النوع فاننا بذلك ندخل فى استنباط الأحكام الإسلامية ، بجانب رجال الفقه النظريين عنصرا ضروريا لكى تجىء الأحكام الشرعية ملائمة لحاجات من النواحى الاقتصادية والاجتماعية ، التى تستلزم وضع هذه الأحكام .

بقى أن نعرف كيف يختار « أهل الذكر » ؟ هذه مسألة اجتهادية تخضع لظروف المجتمع ومصالحه . ولا شك أنه يمكن اختيارهم عن طريق انتخابهم بواسطة عامة المسلمين ، لأن المسلمين أعلم بمن هو أكثر دراية بشئونهم واحساسا بحاجاتهم ومصالحهم . وهذه الطريقة ممكنة ومقبولة ، وإن لم تكن حتمية . لأن تقدم النظم السياسية والاجتماعية يمكن ان يسفر عن وجود طرق أخرى أصلح منها . وتجارب الأمم خير هاد فى هذا المضمار .

والواقع أن فكرة مساهمة الشعب بأجمعه فى « الإجماع » ليست غريبة مطلقا عن الفقه الإسلامى . فإن فقيها مثل « أبى بكر الباقلانى » يرى أن الفقهاء ليسوا هم وحدهم الذين يشاركون فى الإجماع — بل جميع المسلمين ، ما عدا غير العقلاء ، أو غير البالغين [1] .

بهذا يمكن أن يصبح الإجماع « العاهل الأساسى » فى قدرة الشريعة الإسلامية على التطور والنمو . وقد تساءل المستشرق جولدزيهر عما يمكن أن يؤدى اليه تطبيق الإجماع فى المستقبل . ويمكننا أن نجيب على هذا التساؤل ، بإنه ينتج عن تطبيق الإجماع نظام حكم نيابى إسلامى . *

---

(١) أورده « عبدالرحيم » فى كتابه « مبادىء الفقه الإسلامى » ص ١١٩ . وقد اعترض « الغزالى » فى « كشف الأسرار » جـ٣ ص ٢٤٠ على هذا الرأى . ولكن اعتراضه لم ينصب على المبدأ . وإنما احتج بعدم امكان أخذ رأى جميع المسلمين . وهذه الحجة تسقط — فى نظرنا — لو أننا أدخلنا على رأى الباقلانى تعديلا طفيفا ، بالاكتفاء باتفاق صادر عن « نواب » أو « ممثلين » لجميع المسلمين ، بدلا من موافقة المسلمين جميعاً .

* يقابلها نهاية الهامش ٢٣ نهاية البند ٥ ص ١٦ و ١٧ من الأصل الفرنسى .

المبحـــث الثانى

تعريف (الخلافة) الحكومة الإسلامية
وخصـــائصها ووجوبها

٨ ـ تعريف (الخلافة) : هى الحكومة الإسلامية الكاملة :

لكى ندرس نظام الحكومة الإسلامية (الخلافة) يجب أن نبحث فى أساسها الشرعى . وقبل أن ندخل فى هذا المبحث يجب أن نعرف « الخلافة » لكى نستخلص من هذا التعريف خصائصها المميزة للحكومة الإسلامية الكاملة (الخلافة) .

عرفها (التفتازانى) بأنها (رئاسة عامة فى أمر الدين والدنيا ، خلافة عن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ)[1] ويلاحظ أن ابن خلدون يميز بين ثلاثة أنواع من نظم الحكم ـ الحكم الواقعى الذى تسيطر فيه القوة والحكم السياسى المبنى على قواعد العقل والحكم الإسلامى المبنى على الشريعة .

---

(١) أورده (السيد رشيد رضا) فى كتابه عن (الخلافة) ص ١٠ ـ نقلا عن (تقريب المرام) ص ٣٢١ و (مقاصد الطالبين) . وتوجد تعريفات أخرى مشابهة فى (المواقف) جـ ٨ ص ٣٤٥ و (ابن خلدون) ص ٢١١ ـ ٢١٢ و (الرازى) ذكره رشيد رضا ص ٨ وابن الهمام ، أوردته المذكرة التركية عن الخلافة ترجمة (عبدالغنى سنى) ص ٩ .

تعليق : نأخذ على هذا التعريف أنه يوحى بأن الخلافة منصب ـ والواقع أنها فى نظرنا ونظر المؤلف هى نظرية عامة يتفرع عنها مجموعة الأصول والقواعد التى يقوم عليها كل حكم إسلامى .

وقد لاحظ البعض أن المؤلف اكتفى بنقل تعريف التفتازانى وأشار إلى التعريفات الأخرى دون أن يقدم

خصائص الخلافة (الحكومة الإسلامية الكاملة) :

نستخلص من ذلك أن حكومة الخلافة تتميز عن الحكومات الأخرى بالخصائص الثلاث الآتية :

١ ـ أن اختصاصات الحكومة (الخليفة) عامة أى تقوم على التكامل بين الشئون الدنيوية والدينية .

٢ ـ أن حكومة الخلافة ملزمة بتنفيذ أجكام الشريعة الإسلامية .

٣ ـ أن الخلافة تقوم على وحدة العالم الإسلامى .

ومتى اجتمعت هذه الخصائص [1] فى الحكومة الإسلامية أصبحت حكومة

تعريفاً من عنده وسبب ذلك فى نظرنا هو أنه قصد ببحثه استنباط المبادىء التى تكون نظرية عامة لأصول النظام السياسى والقواعد التى تدخل ضمن هذه النظرية التى يقوم عليها كل نظام حكم اسلامى ـ فى حين أن التعريفات المشار إليها كانت تنصب على نظام حكم معين قام هو بجهد رائد فى الدعوة لتطويره واستباط نظرية عامة شاملة على أساس ما قدمه الفقه فى الماضى . وبدأ ذلك باستنباط الخصائص التى تميزه عن أى نظام آخر ـ لكنا نأخذ عليه أنه عنى بالخصائص المتعلقة باختصاصات الحكومة ـ ولم يذكر مبدأ الشورى الذى جعلته الشريعة أساس الخلافة وكل نظام حكم إسلامى ـ وان كان قد أشار لذلك فى مناسبة تالية (فى البند ٢٠٥) عندما ميز بين الخلافة الصحيحة (الراشدة) والخلافة الناقصة أو الفاسدة ـ تراجع تعليقاتنا على ذلك فيما بعد ...

وهذا هو الذى جعلنا نعتبر أن فقه الشورى هو أساس فقه « الخلافة » ، وخصصنا لذلك كتابنا « فقه الشورى والاستشارة » .

(١) تعليق : يظهر أنه استخلص الخصائص الثلاث المذكورة من مجموع التعلايفات التى اشار إليها فى الهامش السابق ومن أقوال الفقهاء فى شرحها ـ وفى نظرنا أنه يجمعها مبدأ واحد هو تطبيق الشريعة الإسلامية على الكافة ـ وقد عبر ابن خلدون (المقدمة ص ١٩١) عن ذلك بقوله : « الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية ... » أما الصفتان الأولى والثالثة فهما مستمدتان من مبدأ عموم ولاية حكومة الخلافة إذ يدخل ضمن العموم التكامل بين المصالح الأخروية والدنيوية ويدخل فيه أيضاً مبدأ وحدة العالم الإسلامى ـ وكلاهما من الالتزامات التى يفرضها تطبيق الشريعة وكان يجب أن يكون أولها وجوب التزام الحكام والمحكومين بمبدأ الشورى بكل نتائجه من حيث حرية أهل الحل والعقد فى اختيار من يتولى الحكم ومحاسبتهم له ـ ولكن عذره فى ذلك أنه يتكلم عن اختصاصات الحكومة التى تم اختيارها فعلا بالطريق الشرعى .... أى بالشورى (وهى الحكومة الراشدة) .

شرعية مهما يكن شكلها ، واستحقت ان توصف بأنها حكومة (الخلافة) [1]

هل توجب الشريعة إقامة حكم إسلامي (الخلافة)[2] ؟ :

لقد حرصنا على تحديد خصائص الخلافه ليتضح منها أنها حكومة من نوع معين له خصائصه المميزة له ـ لأننا إذا لم نأخذ بعين الاعتبار هذه الخصائص فاننا لن نستطيع أن نفهم الجدل الطويل الذى يدور حول وجوب الخلافة أو عدم وجوبها ـ ولكى نبحث أساس وجوب الخلافة علينا أن نجيب على السؤال الآتى : هل يجب ، طبقا للشريعة الإسلامية أن توجد حكومة إسلامية تتوفر فيها الصفات الثلاث التى ذكرناها وما هو سند هذا الوجوب أو أساسه ؟ .

٩ ـ إجماع أهل السنة والمعتزلة والشيعة على وجوب إقامة حكم إسلامى (الخلافة) :

إن أهل السنة ، والمعتزلة ، يرون أن الخلافة واجب شرعى ، ولكنهم يختلفون فى أساس هذا الوجوب : فأهل السنة يرون أن سند وجوب الخلافة هو الاجماع ، أما الرأى الآخر ، وأغلب أنصاره من المعتزلة ، فيرى أن سند الوجوب هو العقل .

وهناك طائفة من المعتزلة ترى أن سند وجوب الخلافة شرعى وعقلى فى وقت واحد . ويرى الشيعة كذلك وجوب اقامة الحكومة الإسلامية [3] .

---

(١) وقد استعمل لقب (خليفة) أبو بكر فى أول عهده ، ومعناه (النائب) وقد أراد البعض تسمية أبى بكر (خليفة الله) ، ولكنه رفض ، وأمر بأن يسمى (خليفة الرسول) . وينتقد الفقهاء عبارة (خليفة الله) لأن الله لا يمكن أن يكون له خليفة لأنه ليس غائباً ولا ميتاً حتى يخلفه أحد . وفى عهد عمر استعمل أيضاً لقب (أمير المؤمنين) . وقد استعمل لقب « امام » فى عهد النبى ، للدلالة على رئيس الجماعة الإسلامية . واستمر الشيعة فى استعمال هذا اللقب . ويقابله الهامش ٣٦ نهاية البند ٨ ص ٢٢ .

(٢) راجع نهاية البند ٨ ص ٢٣ من النص الفرنسى .

(٣) هناك بيان مفصل للمذاهب المختلفة فى وجوب الخلافة وسنده فى كتاب (المؤلف) جـ٨ ص ٣٤٥ يقابله الهامش ٣٧ البند ٩ ص ٣٣ من الأصل الفرنسى .

١٠ ـ مذهب أهل السنة :

الرأى الأول لدى أهل السنة هو الذى يجعل الاجماع سندا لوجوب إقامة الحكم الإسلامى (الخلافة) ويعتمد على سوابق تاريخية مؤكدة . فبعد وفاة النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ أجمع الصحابة على ضرورة اختيار واحد منهم رئيسا يقوم مقامه ، وشرعوا فى انتخاب الخليفة قبل أن يدفن النبى ﷺ ، مما يؤكد صفة الاستعجال والخطورة لهذه المسألة فى نظرهم .

وإذا كان وقع خلاف بين الأنصار والمهاجرين ، أو بين بعض المهاجرين وبعض آخر ـ فإن هذا الخلاف كان مقصورا على اختيار شخص الخليفة من بين المرشحين ولكنه لم ينصب قط على مبدأ وجوب اختيار الخليفة ، ولا على وجوب الخلافة [١] .

أما عن سند هذا الاجماع ، فإن كثيرا من المؤلفين لم يتعرضوا له ، مكتفين بالقول بأنه لابد أن الصحابة فهموا ذلك الوجوب من حوادث حصلت فى عهد النبى ﷺ ، أى من السنة [٢] .

ومن أصحاب هذا الرأى من يضيف إلى إجماع الصحابة والأجيال اللاحقة مصادر أخرى لوجوب الخلافة ، كبعض الآيات القرآنية ، والأحاديث

---

(١) (الماوردى) فى (الأحكام السلطانية) طبعة القاهرة ص٣ . و(التفتازانى) فى (تقريب المرام) ص ٢٢١ ـ و(المواقف) جـ٨ ص٣٤٥ ـ ٣٤٦ و(شرح العقائد النسفية) ص ١٤٢ و(ابن خلدون) ص٢١٢ و(مقاصد الطالبين) أشار إليه السيد رشيد رضا ص ١٠ . واجماع الصحابة قد أقرته جميع الأجيال اللاحقة . وقد أشرنا من قبل إلى أن اجماع الصحابة ملزم للأجيال اللاحقة ولا يجوز إبطاله باجماع لاحق . يقابله الهامش ٣٨ البند ١٠ ص ٢٤ .

(٢) المواقف جـ٨ ص٣٤٦ . وقد أبدى « لامبير » هذه الملاحظة : ان علماء الكلام يبررون حجية الاجماع فى بعض الأحيان بافتراض أنه بنى على سنة قد نسيت وان الاجماع بذاته دليل على وجود تلك السنة . (وظيفة القانون المدنى المقارن) ص٣٢٦ . ومن الممكن أن نجد للاجماع سنداً فى النصوص القرآنية والأحاديث التى يعتبرها بعض الفقهاء أساس وجود الخلافة (والتى أشرنا إليها فى الهامش التالى) . يقابله الهامش ٣٩ البند ١٠ ص ٢٤ .

النبوية [1] التى يفسرها البعض على وجوب الخلافة ، وإن كان الظاهر من هذا الرأى ليس هو الراجح فى مذهب السنة .

١١ ـ مذهب المعتزلة :

أما النظرية الثانية ، ويقول بها المعتزلة بصفة أساسية [2] فترى أن سند وجوب الخلافة ليس الشرع بل هو العقل . مع ملاحظة أن المعتزلة[3] خلافا

---

(١) يقابله الهامش ٤٠ البند ١٠ ص ٢٥ ومن بين هذه النصوص ما أورده (التفتازانى) وهو حديث (من مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية) فى شرح العقائد النسفية ص ١٤٢ . أما الخيالى فإنه يرى أن الامام المقصود بهذا الحديث هو النبى ﷺ . وأورد (ابن حزم) الآية الكريمة ﴿ يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » . وفى كتابه (الفصل فى الملل والنحل) مطبعة التمدن بالقاهرة ص ٨٧ جـ ٤ وقد أشار إلى أحاديث كثيرة ولكنه لم يذكرها . ويذكر (الماوردى) الآية التى ذكرها ابن حزم ، ويضيف الحديث الشريف : (سيليكم من بعدى ولاة ، فيليكم البر ببره ، والفاجر بفجوره . فاسمعوا لهم وأطيعوا فى كل ما وافق الحق ، فإن أحسنوا فلكم ولهم . وان أساءوا فلكم وعليهم) (الأحكام السلطانية) ص ٣ .

ويأخذ السيد رشيد رضا على الفقهاء انهم لم يوردوا الأحاديث الدالة على وجوب الخلافة ، ويذكر منها عدداً كبيراً فى كتابه فى عدة مواضع ، (ص ١١ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤ ... الخ) . يراجع أيضاً (أرنولد) فى كتابه (الخلافة) ، سنة ١٩٢٤ ص ٤٢ ـ ٤٥ .

والحقيقة أن النصوص التى تذكر فى هذا المجال ليست قاطعة فى وجوب الخلافة باعتبارها ذلك النوع من نظم الحكم الذى يتميز بالخصائص التى أشرنا إليها . بل انها تلزم المسلمين بايجاد حكومة ما ، دون تحديد نوع هذه الحكومة وتوجب عليهم طاعة هؤلاء الحكام ولكنا نرى أن هذه النصوص وان لم تكف بذاتها سنداً لوجوب الخلافة ، فهى على الأقل كافية لتكون سنداً للاجماع الذى أوجبها والذى أشرنا إليه فى الصلب

(٢) ويؤيدهم (الزيدية) وهى احدى فرق الشيعة التى تأثرت كثيراً بآراء المعتزلة .
يقابله الهامش ٤١ البند ١١ ص ٣٦ .

(٣) المعتزلة من أقدم مدارس علم الكلام . وكان لهم فضل كبير فى ادخال الحجج العقلية فى دراسة العقائد الإسلامية والدفاع عنها ويلقبون بأهل (العدل والتوحيد) لأنهم يرون أن العدل واجب على الله ، أو كما يسمونه (لطف واجب) ، وان الله عادل قطعاً . ولما كان العدل والظلم يعرفان بالعقل ، فإن العدل واجب بالنسبة لله كما هو واجب بالنسبة للبشر . أما عن التوحيد فإنهم يرفضون كل تصوير مادى لصفات الله ، ويصلون بذلك إلى القول بأن القرآن مخلوق وليس قديماً .

يراجع (المواقف) جـ ٨ ص ٣٧٧ ـ ٣٨٤ وابن حزم والشهرستانى و (جولدزيهر) الطبعة الفرنسية ص ٩٦ ـ ٩٧ (والترجمة العربية ص ١٠٥) .

لأهل السنة والأشعرية[1] يرون أن الأحكام الشرعية يمكن أن يكون مصدرها العقل على حين أن مذهب أهل السنة التقليدى يرى أن الأحكام الشرعية مصدرها النص .

أما المعتزلة (وهم العقليون) ويؤيدهم فى ذلك (الماتريدية) [2] فانهم يقولون إن الأحكام القانونية يمكن معرفتها بالعقل [3] .

ويستند المعتزلة فى القول بوجوب الخلافة إلى الحجج الآتية : انها واجبة بحكم العقل – فوجود حكومة للمجتمع الإسلامى ضرورة يحتمها العقل ، لأنه لا يمكن وجود مجتمع بدون رئيس .

---

(١) هى المدرسة التى تزعمها أبو الحسن الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤ هـ (٩٣٥ م) وهم يدافعون عن آراء أهل السنة التقليدية ، صد غلو المعتزلة فى مذهبهم العقلى .

يقابله الهامش ٤٣ البند ١١ ص ٢٦ .

(٢) هى احدى المذاهب السنية تنتسب إلى أبى منصور الماتريدى المتوفى عام ٣٣٣هـ (٩٤٤م) – وهى تزيد عن الأشعرية فى الأخذ بالحجج العقلية ولكنها أقرب إلى السنة من المعتزلة . ويذكر جولدزيهر مثالا على ذلك الخلاف حول أساس وجوب الايمان بالله – فالمعتزلة يرون أن الايمان أوجبه العقل أما الأشعرية فيرون أن النصوص هى التى أوجبته – فى حين يقول الماتريدية بأن وجوب الايمان ثابت بالنص ولكن العقل هو الذى أدرك النص .

فالعقل وسيلة لمعرفة سد الوجوب وهو النص ؛ يراجع جولدزيهر ص٨٩ (يقابله الهامش ٤٤ البند ١١ ص٢٧) .

(٣) (يقابله الهامش ٤٥ بالبند ١١ ص٢٧) . وبالنسبة للمذهب السنى ، وللأشعرية فإن السبيل الوحيد لمعرفة الأحكام الشرعية والتفرقة بين الخير والشر ، هو المصادر الشرعية – فما هو واجب ، أو مندوب ، أو مباح يكون خيراً – وما هو محرم أو مكروه يكون شراً – أما المعتزلة والماتريدية فيرون أنه يمكن التفرقة بين الخير والشر بالعقل ولكن يختلف الماتريدية عن المعتزلة فى أمرين – أحدهما أن الماتريدية أقل من المعتزلة تطرفاً . فالمعتزلة يرون أن حكم العقل واجب على الله ، وهم بذلك يكادون يصلون إلى نوع من تأليه العقل ، وهو ما يأخذه عليهم أهل السنة ، ولذلك لا يعتبرون من أهل السنة ، بخلاف (الأشعرية والماتريدية) . ويرى الماتريدية أن الله سبحانه فوق العقل . وهو بشريعته السماوية يفرق بين الخير والشر ولا يكفى فى ذلك العقل وحده . والأمر الثانى هو أن المعتزلة يرون أن العقل وحده يكفى للتمييز بين الخير والشر . وعندهم ان كل ما هو شرعى يكون عقلياً ، وكل ما هو عقلى يكون شرعياً ، فلا فاصل بين العقل والشرع . ولذلك سماهم (هنريك شينتر) بالمفكرين الأحرار فى الإسلام . ويراجع أيضاً (هنرى جالارد)

وواضح أن حجة المعتزلة تنصب على مبدأ وجود حكومة فى المجتمع الإسلامى ، كغيره من الجماعات ، لذلك كانت حجتهم مقارنة لما قال به غيرهم من فلاسفة الحكم الأوربيين عن أساس وجود الدولة[1] . ومما يؤسف له أنهم قصروا بحوثهم على ناحية العقيدة من حيث وجوب الخلافة ، ولم يحاولوا وضع تنظيم كامل لحكومة الخلافة على الأساس العقلى الذى يتميز به مذهبهم . ومن المحقق أنه لو فعلوا ذلك لاستطاعوا أن يجعلوا من هذه الفكرة أساسا لكثير من القواعد التى تنظم ذلك النوع من الحكومة وتضع قيودا كثيرة على سلطة الحكام .

وأهل السنة يردون على حجج المعتزلة بأنها تبرر وجود حكومة فى المجتمع الإسلامى[2] ولكنها لا تصلح أساسا لوجوب ذلك النظام المتميز من أنظمة الحكم ، وهو الخلافة ، ويقولون فضلا عن ذلك أن ضرورة وجود سلطة تبعد المجتمع عن أخطار الفوضى ، يمكن أن نجد لها سندا شرعيا فى الآية القرآنية : ﴿ **ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة**﴾ وبذلك يكون هذا سندا شرعياً للقول بأن

فى بحثه عن (المعتزلة ، أصحاب المذهب العقلى فى الإسلام) جنيف سنة ١٩٠٦ . وهناك أقوال مختلفة فى الحكم على المعتزلة ـ فالبعض يخرجونهم من نطاق أهل السنة ـ والواقع أن الحكم على المعتزلة بأنهم ليسوا من أهل السنة محل نظر ، لأن الفرق الإسلامية لا تخرج عن ثلاث : أهل السنة ، ثم الشيعة ، ثم الخوارج . وبذلك يكون المعتزلة من بين مذاهب السنة لأنها ليست إلا مدرسة علمية كالأشعرية والماتريدية ولا تعتبر فرقة متميزة لأنها ليس لها تنظيم سياسى للامامة يختلف عن آراء أهل السنة . وهذا الرأى يفيد كثيراً فى تنمية الفقه الإسلامى . ويؤيدنا فيه المستشرق (جولدزيهر) فى كتابه . الترجمة الفرنسية ص ١٥٧ (والترجمة العربية ص ١٦٨) .

(١) يقابله الهامش ٤ البند ١١ ص ٢٩ . (الأحكام السلطانية) ص ٣ . و (المواقف) جـ ٨ ص ٣٤٨ و (تقريب المرام) ص ٣٢١ ـ ٣٢٢ . ويلاحظ أن أقوال (روسو) مثلا تردد نفس التفسير فهو يقول بأن (الناس عندما وصلوا إلى درجة شعروا فيها بخطر قائم فى الحالة الطبيعية الفطرية ، رأوا أن هذه الحالة لا يمكن أن تستمر ، ولا يستطيع المجتمع الانسانى أن يبقى إلا إذا وجد له نظام معين) . يراجع (العقد الاجتماعى) جـ ١ الفصل السادس .

(٢) (يقابله الهامش ٤٧ البند ١١ ص ٣٠) . هذا المعنى واضح فى مقدمة ابن خلدون ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

وجود الدولة ضرورة دون حاجة للسند العقلى الذى لجأ إليه المعتزلة ، ومما لا شك فيه أن أهل السنة عندما يذكرون سند وجوب الخلافة لا يقتصرون على الاجماع بل يضيفون إليه القول بأنها ضرورية لمنع خطر الفوضى فى المجتمع الإسلامى ، سواء كان هذا الخطر محققا أو محتملا فقط[1] .

١٢ ـ الجمع بين المذهبين :

وهناك نظرية ثالثة ، يقول بها بعض المعتزلة[2] ، تجمع بين النظريتين السابقتين ، إذ تقول بأن للخلافة أساسا عقليا وشرعيا فى نفس الوقت ، ويظهر أن التفتازانى وهو من فقهاء السنة ، يرى مع هؤلاء بأن العقل يقضى ، كما يقضى الاجماع ، بوجوب اقامة الخلافة[3] .

ونحن[4] نعتقد بأن الدليل العقلى للبحث يستوجب وجود سلطة عامة أيا كان

---

(١) يراجع (المواقف) جـ٨ ص ٣٤٦ حيث لا يكتفى بالقول بوجوب الخلافة (لأنه بغير امام تحل الفوضى فى الجماعة الإسلامية) . بل يرى أنه يجب أن يكون هناك (امام شرعى) ، ولا يغنى عن ذلك وجود أى نوع من أنواع الحكام لأن هدف الخلافة هو سيادة الشرع الإسلامى ، ولا يكفى مجرد وجود قانون من أى نوع آخر . كما يقول بأن وجود الخلافة قد يكون له بعض المساوىء (مثل تحكم طائفة من الناس فى جمهور الأمة ، خلافاً لقاعدة المساواة بين الناس التى قررها الإسلام ، أو احتمال حدوث حروب أهلية بسبب التنافس على الحكم والسلطان ، واحتمال استبداد بعض الحكام بالناس) ولكنه يرى أن اخطار الفوضى أشد على المجتمع من الأضرار التى يحتمل أن تقع بسبب وجود الخلافة ، والقاعدة الشرعية أنه يجب اختيار أهون الضررين . (المواقف) جـ٨ ص ٣٤٥ وراجع أيضاً تقريب المرام ص ٣٢١ (يقابله الهامش ٤٨ البند ١١ ص ٣٠) .

(٢) (يقابله الهامش ٤٩ البند ١٢ ص ٣٠) . مثل (الجاحظ) و (العقبى) . وأبو الحسين . راجع (المواقف) جـ٨ ص ٣٤٥ .

(٣) يراجع شرح العقائد النسفية ص ١٤٣ ـ حيث يقول : « إذا قيل لماذا لا نكتفى بحكومة خاصة فى كل اقليم ، ومن أين جاءت ضرورة وجود سلطة عامة موحدة لجميع المسلمين . فإننا نجيب بأن تعدد الولايات ، يؤدى إلى خصومات ومشاحنات تؤدى إلى الفوضى وتضر بالمصالح الدينية والدنيوية للمسلمين . كذلك إذا اعترض بأن أى حكومة مهما يكن شكلها تكفى لاقرار النظام . أجبنا بأن ذلك قد يكفى لاستقرار الشئون الدنيوية ، ولكنه لا يحقق المصالح الدينية وهى الهدف الأساسى » . يقابله الهامش ٥٠ البند ١٢ ص ٣١ .

(٤) يقابله الهامش (٥٠) البند ١٢ ص ٣١ من الأصل الفرنسى . وقد نقلناه للصلب لأهميته .

شكلها . ولكن الدليل الشرعى هو الذى يستوجب أن تكون هذه الحكومة قد توفرت فيها الخصائص المميزة لنظام الخلافة التى بيناها والتى باجتماعها تكون هذه الحكومة خلافة .

وعلى ذلك يكون للخلافة فى نظرنا أساس عقلى ، كما هو الشأن بالنسبة لأى نوع من أنواع الحكومات إلى جانب سندها الشرعى وهو الاجماع ، وأهمية هذا السند العقلى أنه يمكن نظام الخلافة من النمو والتطور طبقا لما يوجبه النظر العقلى ، ولكن يشترط إلى جانب ذلك أن تحتفظ بخصائصها المميزة لها . التى يوجبها السند الشرعى الخاص بهذا النظام .

٢٣ ــ مذهب الخوارج فى عدم وجوب أية حكومة :

نخرج من هذا المبحث بنتيجة هامة هى أن المذاهب الإسلامية جميعها ، سواء منها أهل السنة ، أو المعتزلة ، أو الشيعة [١] ، مجمعة على وجوب الخلافة ، والخلاف بينها مقصور على تحديد سند هذا الوجوب .

والفرقة الإسلامية الوحيدة التى خرجت على هذا الاجماع هم الخوارج فهم لا يقرون بوجوب اقامة (الخلافة) ولا أية حكومة أخرى من أى نوع [٢] .

---

(١) بحثنا فى الخلافة محصور ، فى حدود المذاهب السنية ، ولكنا نشير إلى آراء بعض الشيعة فى بعض المسائل من باب المقارنة فقط .

ويلاحظ أن الشيعة يرون أن الخلافة واجبة على الله أيضاً . وترى (الإمامية) أن مهمتها هى حفظ الشرع ــ أما الاسماعيلية فيرون أن غرضها معرفة الله .

راجع (المواقف) جـ ٨ ص ٣٤٥ . فى حين أن (المعتزلة) وهم الذين يقولون بوجود واجبات على الله نفسه فإنهم لم يقولوا بأن وجود الخلافة من بين هذه الواجبات . ولا يمكن أن يقولوا بذلك لأن الواقع أن الخلافة لم تكن قائمة فى جميع الأوقات ، ولا يمكن أن ينسب إلى الله اخلاله بواجبه ، وان كان (الامامية) لا يعترفون بذلك إذ يتفادون القول بوجود الاخلال بالادعاء بأن (الامام) موجود فى كل زمان ، ولكنه قد يكون مختفياً فى بعض الأزمان ، راجع (تقريب المرام) ص ٣٢١ . يقابله الهامش ٥١ البند ١٣ ص ٣١ .

(٢) يرى بعض الخوارج أنه ليس من الواجب وجود الخلافة ، ولا يجب اقامة حكومة من أى نوع فهم (فوضويون) فى هذه الناحية . وان كانت ثوراتهم المختلفة ضد الحكام تخفى وراءها أطماعهم فى الاستيلاء

حجج الخوارج فى عدم وجوب الخلافة :

يرى الخوارج أن وجود الخلافة أمر جوازى محض [1] وحجتهم فى ذلك :

١ ـ ان الخلافة ليست ضرورية دائما ، فإن الناس يمكن أن يحققوا مصالحهم

على الحكم . لقد بدا خروجهم على عليٍّ بسبب قبوله بالتحكيم . وإن كان البعض يرد ذلك إلى الطبيعة البدوية التى كانت تعارض وجود أى نوع من السلطة أو الحكم ، والتى كانت (الردة) بعد وفاة النبى أول مظاهرها (موير) فى كتابه (عظمة الخلافة واضمحلالها وانهيارها) طبعة أدنبرة سنة ١٩٢٤ ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧) .

ومذهبهم فى أحكام الخلافة يتجه اتجاهاً عقلياً محضاً ، ولذلك يقتربون من المعتزلة فى بعض المسائل الأساسية . ويرون أن الخليفة ـ إذا وجد ـ يجب أن يكون منتخباً ، ولا يشترط أن يكون قرشياً . فاتجاههم فى هذه الناحية يمكن وصفه بأنه جمهورى ديمقراطى متطرف .

وقد بقى من الخوارج فى العصر الحاضر بعض الطوائف فى افريقية الشمالية باسم (الأباضية) فى طرابلس وجبل نفوسة ، وكذلك فى زنجبار وعمان التى كانت الموطن الأصلى للأباضيين . ويراجع فيما يتعلق بفرق الخوارج المختلفة (المواقف) جـ٨ ص ٣٩٢ ـ ٣٩٦ و (ابن حزم) . و (الشهرستانى) .

ونحن نرى أن الفرق الإسلامية ـ فيما يتعلق بالإمامة ـ ثلاث فقط كما قدمنا ـ السنة والشيعة والخوارج ـ ولكن بعض المؤلفين يقول بأنهم خمس (ابن حزم) جـ ٢ ص ١١١ والبعض يقول بأنهم ثمانٍ تتفرع إلى ثلاث وسبعين مذهباً (المواقف) ص ٣٧٦ و (الشهرستانى) (جـ١ ص ٥ ـ ٩) يقول بأنهم أربع فقط يتفرع منهم ثلاثة وسبعون مذهباً . ويراجع أيضاً (جولدزيهر) الترجمة الفرنسية ص ١٥٧ والعربية ص ١٦٧ و (موير) ص ٢٦٦ وما بعدها و (ماكدونالد) ص ٢٣ . (يقابله الهامش ٥٢ البند ١٣ ص ٣٢) .

(١) ويرى بعض أصحاب هذا الرأى أن (الخلافة) تصبح واجبة فى بعض الأوقات دون غيرها . ولكنهم يختلفون فى تحديد الظروف التى تصبح فيها الخلافة واجبة فيقول (هشام القوطى) واتباعه أنها تجب فى حالة السلم والاستقرار فقط ، لأنها تكون مفيدة فى هذه الظروف لحفظ الأمن ، أما فى أوقات الفتنة فإن الخلافة تزيد الحال سوءاً . ويقول آخرون بعكس ذلك مثل أبى بكر الأصم وأتباعه الذين يرون أن الخلافة تجب فى أوقات الفتن والاضطرابات . راجع (المواقف) جـ٨ ص ٣٤٥ . (يقابله الهامش ٥٣ البند ١٣ ص ٣٣) .

تعليق : يفهم من هذا الهامش أن الخوراج لم يكونوا على رأى واحد فيما يخص عدم وجوب الخلافة ـ وأن الخلاف بينهم كان ينصب على الحالات التى تكون فيها الخلافة واجبة ـ المهم هو ما أكده السنهورى فى نقده لآراء الشيخ على عبدالرازق أنهم لم يعارضوا وجوب الخلافة لأنها حكومة إسلامية كما قال الشيخ على ـ بل ان معارضتهم تنصب على الحكومة أياً كان مصدرها أو نوعها ـ بخلاف الشيخ على الذى يرى وجوب اقامة حكومة ما بشرط ألا تكون مبنية على الأصول الإسلامية (بدعوى أنه لا توجد أصول إسلامية للحكم) ولذلك يرى أن نستعير الأصول البلشفية أو الديمقراطية أو الأوروبية من أى نوع . (كما سنرى فى البند ١٥) .

وينظموا أمورهم بحكم غرائزهم ، وعقيدتهم ، دون حاجة إلى سلطة نظامية تحكمهم ، كما هو الحال بالنسبة للبدو مثلا .

٢ ـ ان الخلافة ليست نافعة دائما ، إذ لا ينتفع بوجود الخليفة إلا من يستطيع أن يصل إليه ، وهذا غير ممكن إلا لعدد قليل من المسلمين .

٣ ـ ان الخلافة ليست دائما ممكنة ، إذ أن الشروط اللازمة فى الخليفة لا يمكن توفرها فى جميع الأوقات ، وفى هذه الحالة إذا فرضنا على المسلمين اقامة خليفة فإن معنى ذلك أن نلزمهم باختيار خليفة لم تتوفر فيه الشروط الشرعية ، وهذا يخالف الشرع ، أو نلزمهم بعدم اختيار خليفة ، وهذا أيضا مخالف للشرع .

٤ ـ ان الخلافة تؤدى فى كثير من الأحيان إلى فتن وحروب بين المسلمين بسبب التنافس عليها ، وتاريخ الإسلام دليل على ذلك [1] .

الرد على حجج الخوارج :

إنه فيما عدا الحجة الثالثة الخاصة بشروط الأهلية للخلافة يلاحظ أولا ـ أن الحجج التى يستند إليها الخوارج ليست منصبة فقط على (الخلافة) كنظام معين من نظام الحكم بل إنها تنصب على جميع الحكومات أيا كان نوعها ، ولذلك يمكن اعتبارهم «فوضويون»[2] ... يعارضون وجود الحكومات جميعها ، وان كانوا يختلفون عن « الفوضويين » الأوروبيين فى أنهم يرون أنه من الممكن ـ بل من الواجب فى رأى بعضهم اقامة سلطة نظامية ، متى كان ذلك ممكنا .

ويفند أهل السنة هذه الحجج واحدة فواحدة ، فى ردهم على الخوارج . على

(١) تراجع هذه الحجج والرد عليها فى (المواقف) جـ٨ ص٣٤٧ ـ ٣٤٩ و (تقريب المرام) ص ٣٢٢ . (يقابله الهامش ٥٤ البند ١٣ ص ٣٤) .

(٢) يقابله الهامش (٥٥) البند ١٣ ص٣٥ . ويلاحظ أنهم يميلون أيضاً للاتجاه الديمقراطى والجمهورى ، لذلك فهم يرون أن الأمة حرة فى اختيار من تشاء لولاية الخلافة حتى ولو لم يكن قرشياً ، فهم يعارضون الرأى القائل بأن يكون الخليفة قرشياً

النحو التالى [١] : أن الزعم بأن الخلافة أى الحكومة ليست ضرورية لأن الناس يستطيعون أن ينظموا شئونهم وحدهم ، يرد عليه بأن هذا مجرد افتراض نظرى إذ الواقع فى العمل أنه إذا لم توجد حكومة فإن الناس يعيشون فى الفوضى وحالة البدو الذين يستشهد بهم الخوارج تؤكد أنهم يعيشون فى الفوضى والاضطراب [٢] .

والادعاء بأن الخليفة لا يستطيع الوصول إليه إلا عدد من الناس لا ينفى أن الجميع يستفيد من الأمن والعدل الذى توفره لهم حكومته دون حاجة لكى يذهبوا لمقابلة الخليفة إلى مقره .

أما القول بأن الشروط التي يجب توفرها فى الشخص المرشح للخلافة ليكون أهلا لها لا يمكن توفرها دائما ، فيرد عليه بأنه لا يجب الالتزام باختيار مثل هذا الشخص إلا فى حالة وجوده [٣] ، وفى الرد على قولهم بأن التنافس على الخلافة يترتب عليه فتن وحروب أهلية ، يقولون أنه يجب اعطاء الأولوية لمن هو أولى ، فيقدم من هو أكثر علما ، ثم من هو أكثر زهدا ، ثم من هو أكبر سنا [٤] .

---

(١) انظر المواقف جـ ٨ ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨ . يقابله الهامش ٥٦ البند ١٣ ص ٣٥ .

(٢) يظهر أن صاحب المواقف يجارى الخوارج فى زعمهم أن البدو يعيشون بدون سلطة منظمة ، ولكن الواقع ، أنه وان كان نظامهم الاجتماعى بدائياً ، إلا أنهم مع ذلك يخضعون لشيخ له سلطة محددة ، وأنهم يعيشون فى الغالب خاضعين لرئيس منهم يلتزمون بطاعته إلى حد كبير . (يقابله الهامش ٥٧ البند ١٣ ص ٣٥) .

(٣) أما فى حالة عدم وجود من توفرت لديه الشروط المطلوبة فتكون الخلافة ناقصة وهذه نقطة جوهرية نستخلص منها كما سنرى فيما بعد ، شرعية الخلافة الناقصة فى حالة الضرورة . (ويقابله الهامش ٥٨ البند ١٣ ص ٣٦) .

تعليق : فى نظرنا ان هذه الشروط هى للتفضيل وليست للأهلية .

(٤) وهذا الرد غير مقنع لأن التنافس إنما يقع بسبب عدم الالتزام بهذه الأولويات واعتماد بعض المرشحين على استخدام القوة رغم أنهم من غير المؤهلين أو ممن لا تتوفر لديهم الأفضلية . والتفتازانى فى « تقريب المرام » ص ٣٢٢ عنده رد أقوى إذ يقول بأن الفتن والحروب الأهلية ضارة فعلا ، ولكن الضرر الذى ينتج عن عدم وجود نظام للحكم أشد وأخطر وهو الفوضى ، فلابد من اختيار أخف الضررين . ويقابله الهامش ٥٩ نهاية البند ١٣ ص ٣٦ .

والحقيقة ان الخوارج يناقضون أنفسهم عندما يقولون بوجوب تطبيق أحكام الشريعة بدون وجود خلافة ، مع ان تطبيق الشريعة غير ممكن بدون وجود سلطة شرعية تلتزم بتنفيذ أحكام الشريعة وتلزم الناس باحترامها [(١)] .

١٤ ــ ترجيح وجوب إقامة الحكومة الإسلامية :

فى رأينا أن حجج الخوارج ، سواء منها ماوجه ضد وجوب الحكومة الإسلامية (الخلافة الشرعية) باعتبارها نوعا خاصا من نظم الحكم ، أو ما وجه ضد جميع أنظمة الحكم ــ هى حجج باطلة .

وبذلك يكون الرأى القائل بوجوب إقامة حكومة إسلامية (الخلافة) ، الذى أجمعت عليه الفرق الأخرى ، رأيا قويا لا مطعن عليه .

١٥ ــ رأى شــاذ :

لاحظنا أن مؤلفا معاصرا ، هو الشيخ على عبدالرازق ، قد أخذ برأى الخوارج ، بعد أن أيده بحجج مستحدثة براقة [(٢)] ، ولكنها فى نظرنا مشكوك فى متانتها ، بنى هذا المؤلف نظريته على فكرتين أساسيتين :

---

(١) وقد اشار ابن خلدون إلى هذا التناقض بقوله .

« الواجب عند هؤلاء إنما هو امضاء أحكام الشرع ، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى امام ولا يجب نصبه ، ثم نقول لهم ان هذا الفرار عن الملك بحجة عدم وجوب هذا المنصب لا يغنيكم شيئاً ، فإنكم موافقون على اقامة الشريعة ، وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة (السلطة) ، والعصبية مقتضية بطبيعتها الملك فيحصل الملك ولو لم ينصب أمام ، وهو عين ما فررتم منه » (المقدمة ص ٢١٣ ــ ٢١٤) .

إن هدف الخوارج هو إيجاد مجتمع يقوم أفراده باختيارهم بأداء التزاماتهم الشرعية دون حاجة لسلطة ، وهذا هدف خيالى يقول به الفوضويون فى هذا العصر .. (يقابله الهامش ٦٠ نهاية البند ١٣ ص ٣٦) .

(٢) فى كتابه (الإسلام وأصول الحكم) الذى كتب بأسلوب عربى جيد وقد أجهد المؤلف نفسه فى مهمة غير منتجة ولكنه أثار معارضة كبيرة من جانب علماء الأزهر ، ولذلك اجتمعت (هيئة كبار العلماء) بالأزهر وقررت ادانة هذا الكتاب . كما فصل مؤلفه من وظيفته كقاض شرعى وسنعنى بمناقشة المؤلف عناية خاصة ، نظراً لما أثاره الكتاب من ضجة فى حينه . (يقابله الهامش ٦١ البند ١٥ ص ٣٧) .

تعليق . يراجع تعليقنا على الهامش رقم ٧١ حيث بينا أنه لم يأخذ بمنطق الخوارج ..

١٠ ـ الفكرة الأولى : لا سند لوجوب الخلافة فى العقل ولا فى الشرع :

يدعى الشيخ عبدالرازق ان الاجماع الذى يستند إليه أهل السنة فى قولهم وجوب الخلافة لم يوجد .

وحجته فى ذلك أنه إذا استثنينا الخلفاء الراشدين ، نجد أن الخلافة قامت دائما بالقوة ، فكل أسرة حاكمة ، سواء فى ذلك الأمويون أو العباسيون أو من بعدهم ، ولا يمكن فى نظره أن يقال بأن الأمة رضيت بهذا النظام ، ولا أنها أجمعت على ذلك ، لأنه فرض عليه بالقوة .

كما يرى أيضا أن العقل ، الذى يستند إليه المعتزلة فى قولهم بوجوب الخلافة ، إنما يستلزم اقامة حكومة نظامية من أى نوع ـ ولكنه لا يمكن الاستناد إليه فى وجوب نوع معين من نظم الحكم ، وهو نظام الخلافة أى الحكومة الإسلامية [١] .

١٧ ـ نقد هذه الفكرة :

وردنا على هذا القول أن الشيخ يخلط فيه بين أمرين كان من الواجب أن يميز بينهما . فهو يخلط بين وجود نظام الخلافة ، وبين اختيار الخليفة ، والمسلمون لم يخلطوا قط بين الأمرين كما فعل هو ، فمن ناحية مبدأ وجوب نظام الخلافة ، فقد أجمعوا عليه ، منذ وقف أبوبكر فيهم خطيبا معلنا ضرورة اقامة الخلافة لضمان تنفيذ الشريعة الإسلامية .

وأقره جميع الصحابة على ذلك ، وأجمع عليه المسلمون منذ ذلك الحين .

أما القوة والعنف الذى أشار إليهما ، فإنه كان يهدف إلى فرض خليفة معين ، واضطهاد منافسيه وأنصاره . والفتن بين المسلمين إنما كان سببها تنافس

---

(١) (الإسلام وأصول الحكم) طبعة القاهرة ١٩٢٥ ص ١٢ ـ ٣٨ .
يقابله الهامش ٦٢ البند ١٦ ص ٣٨ .

المرشحين على الوصول إلى منصب الخلافة ، وهو أمر طبيعى فى جميع الأمم ـ وقد كان هذا الخلاف محصوراً فى دائرة المناقشات السلمية فى عهد الخلفاء الراشدين ، حينما كانت حرية الرأى مكفولة .

لكن بعد ذلك لجأ البعض إلى حد السيف ليستولوا على المنصب بالقوة ، وهى ظاهرة معروفة فى تاريخ جميع الامبراطوريات الكبرى ، ولم تكن خاصة بالتاريخ الإسلامى ، ولا مقصورة على نظام الخلافة .

فمن الخطأ إذن أن يقال بأن المسلمين لم يجمعوا قط على وجوب الخلافة ، لمجرد أنهم كانوا مختلفين على الأشخاص الذين يتولون هذا المنصب ، فالخلاف هنا كان منصباً على الأشخاص لا على المبدأ ذاته [1] .

صحيح أن الخوارج أنكروا وجوب الخلافة ، وخرجوا على هذا الاجماع ، وقد استعان المؤلف بأقوالهم فى مواضع كثيرة من كتابه ، ولكن هذا لا ينفى وجود الاجماع الذى نستند إليه ، وبيان ذلك :

أولًا : أن بحثنا يقتصر على نطاق مذاهب السنة ، ومذهب الخوارج بعيد عن هذا النطاق .

ثانياً : أنه لا يشترط لوجود الاجماع أن تتفق الأمة كلها ـ بل يرى بعض

---

(١) ونحن لا نحاول انكار الحقائق التاريخية . فتاريخ الخلافة الناقصة ، منذ عهد الأمويين ومن بعدهم ، ملىء بأنواع إساءة السلطة . ولكن هذا الاستبداد مصدره خروج هؤلاء الحكام على قواعد الخلافة الشرعية . فلا يجوز أن يقال بأن مصدره هو المبدأ نفسه . فنظام الخلافة لا يمكن أن يكون مسئولا عن الفتن التى حدثت فى الدولة الإسلامية أو عن عدم احترام حكامها لقواعده وأحكامه . كما أن وقوع الفتن والخلافات ظاهرة اتسم بها تاريخ الدول جميعها ، ولا يمكن القول بأن المسلمين كانوا يشذون عن هذه الظاهرة لو أنهم أخذوا بنظام آخر للحكم . وفى رأينا أنه لا محل للزعم الخاطىء الذى يردده كثيرون قائلين ان الخلافة كانت هى مصدر المساوىء التى شهدها التاريخ الإسلامى . فالحقيقة هى أنه إذا بحثنا عن سبب الاستبداد الذى مارسته بعض الحكومات الإسلامية زمناً طويلا ـ فإنه لم يكن نظام الخلافة بل هو خروج هؤلاء الحكام عن مبادئه وأهدافه (وقد نقلنا الشطر الأول من هذا الهامش إلى الصلب لأهميته) و (يقابله الهامش ٦٣ البند ١٦ ص ٣٩) .

الفقهاء أن اتفاق الأغلبية كاف لوجود الاجماع ، وأهل السنة هم الأغلبية بلا شك .

ثالثاً : أن طائفة الخوارج لم توجد إلا فى أواخر عهد على ، بعد انقضاء عصر الخلفاء الراشدين ، أى بعد أن وجد إجماع الصحابة فى عهد أبى بكر وعمل به مدة طويلة ، ومن المعروف أن الاجماع إذا وجد لا ينقض إلا باجماع لاحق ، ولكن لا يكفى لنقضه خروج طائفة قليلة على حكمه .

١٨ ـ أما الفكرة الثانية التى استطرد إليها الشيخ فى كتابه وجعلها أساس ادعاءاته ، فهى قوله إن الإسلام نظام دينى بحت ، ولا شأن له بالحكم :

يرى الشيخ أن النبى ـ ﷺ ـ جاء برسالة روحية دينية ، وأنه لم يقصد قط إنشاء دولة إسلامية ، وبالتالى فلا محل للقول بأن رسالته تضمنت وجوب إقامة تلك الدولة الإسلامية فى صورة نظام الخلافة (١) .

ويؤيد هذا الرأى بدراسة نظام الحكومة فى عهد الرسول ـ ﷺ ـ ، وينتهى من تلك الدراسة إلى القول بأن ما وضعه الرسول ـ ﷺ ـ من أنظمة كانت مجرد أنظمة فطرية غير محكمة ، سواء فى ناحية القضاء أو الإدارة أو المالية العامة ، أو الشرطة .

ويتساءل المؤلف بعد ذلك عما إذا كان النبى ـ ﷺ ـ قد قصد من هذه الأنظمة إنشاء حكومة أم إنه كان يعتبر الغاية الوحيدة نشر ديانته ، ثم يناقش الرأى القائل بأن الرسالة النبوية تضمنت الأمرين وهما تبليغ الرسالة الدينية وإقامة حكومة لتنفيذ الأحكام الشرعية (٢) ، ويرد على هذا الرأى بأن ضعف النظم التى أقامها النبى للحكم ينقضه إذ أنه فى نظره لو كان إنشاء الدولة داخلًا فى رسالة

---

(١) كتابه ص ٣٩ ـ ٨٠ . يقابله الهامش ٦٤ البند ١٨ ص ٤٠ .

(٢) يفرق الشيخ على عبدالرازق بدقة بين أعمال النبى كمؤسس للدولة وأعماله فى نطاق رسالته الدينية وأشار إلى حجج القائلين بهذه التفرقة وقال إنه لا يقرها لأنه يعتبرها مخالفة للعقيدة الإسلامية الصحيحة . يقابلها الهامش ٦٥٣ البند ١٨ ص ٤٠ ـ أما الهامش ٦٦ فقد نقلناه للمتن لأهميته .

النبى حقيقة لوضع لها أسساً وقواعد محددة واضحة .

يفترض الشيخ/عبد الرازق وجود ثلاثة اعتراضات على رأيه ولكنه يرفضها جميعاً لأن حجة رأيه فى نظره قاطعة فى أن النبى ـ ﷺ ـ لم يقصد إقامة دولة إسلامية .

أول هذه الاعتراضات أن حكومة النبى ـ ﷺ ـ كانت تتضمن كل النظم الموجودة فى الحكومات الحديثة ، كما تدل على ذلك الوقائع التاريخية (ص/٥٨) والثانى : إن هناك نظماً كانت موجودة فى عهد النبى ـ ﷺ ـ ولكن المؤرخين اهملوا دراستها (ص/٥٨ ، ٥٩) ، والثالث : أن البساطة التى اتصفت بها حياة النبى وشئونه الخاصة كان من الطبيعى أن تسود أيضاً فى نظام حكومته .

بماذا إذن يفسر الشيخ مظاهر السلطة الحكومية التى مارسها النبى فى حياته ؟ هناك تفسير يرفضه وهو القائل بأن النبى ـ ﷺ ـ أقام هذه النظم باعتباره رئيس دولة أو حاكماً زمنياً لأن ذلك فى نظره خارج عن رسالة النبوة .

أما التفسير الذى يقول به فهو أن هذه النظم كانت من مقتضيات سلطته الروحية لتبليغ الرسالة وهذه السلطة خاصة بشخصه ولا تنتقل بعد وفاته لغيره ، ويؤيد ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث التى تدل فى نظره على أن النبى ـ ﷺ ـ ما أرسل إلا ليبلغ الناس رسالة ربه دون أن يكون له سلطان عليهم [1] .

١٩ ـ الحجج التاريخية لرأى الشيخ عبد الرازق :

بعد أن انتهى الشيخ على إلى القول بأن الإسلام نظام دينى بحت من الوجهة النظرية حاول أن يؤيد هذا الرأى باستقراء الوقائع التاريخية [2] .

---

(١) تراجع هذه الآيات والأحاديث فى مؤلفه (ص ٢٢ ـ ٣٠) ونلاحظ أن هذه الآيات قد أنزل معظمها فى مكة فى فترة الدعوة الدينية قبل الهجرة ، أما الآيات التى نزلت فى المدينة فهى لا تؤيد ما يذهب إليه الشيخ عبدالرازق . (يقابله الهامش ٦٧ البند ١٨ ص ٤١) .

(٢) الفصل الثالث من كتابه ص ٨١ ـ ١٠٣ . (يقابله الهامش ٦٨ البند ١٩ ص ٤٢) .

فهو يقول أولًا أن الوحدة العربية التى حققها النبى - ﷺ - كانت وحدة دينية بحتة وأن النظام الإدارى والقضائى السابق على الإسلام بقى على حاله فى جميع القبائل ، وأن الزابطة الوحيدة التى جمعت هذه القبائل كانت رابطة الدين ، ورغم أن هذه الوحدة الدينية قد غيرت بعض النظم الإدارية والسياسية إلا أن هذا التغيير لم يوجد العناصر الضرورية لإقامة دولة بالمعنى الصحيح(١) .

أنه يدعى أن القبائل العربية قد احتفظت فى عهد النبى - ﷺ - باستقلالها (٢) وبعد وفاة النبى - ﷺ - ثارت هذه القبائل ضد أبى بكر لأنه حاول تحويل هذه الوحدة الدينية إلى وحدة سياسية تهدد هذا الاستقلال .

ويرى الشيخ أن النبى - ﷺ - لم يشر قط إلى وجود دولة إسلامية ولم يعين من يخلفه على حكم هذه الدولة كما زعم بعض الشيعة .

وبموت النبى - ﷺ - انتهت رسالته وانقطعت تلك الصلة التى كانت تصله بالسماء عن طريق الوحى ، ولا يستطيع أحد أن يدعى أنه يخلفه فى سلطته الروحية وهى السلطة الوحيدة التى أقر بها العرب له ، ولكن أبا بكر قد أعلن أنه يخلفه ، وهو لم يخلفه فى سلطته الروحية ، ولا فى مظاهر السلطة الزمنية الضئيلة التى مارسها باعتبارها من مستلزمات سلطته الروحية ، فلم يكن أبو بكر خليفة للرسول - ﷺ - ، وإنما كان منشىء دولة جديدة .

والحقيقة فى نظره أن الصحابة ، وعلى رأسهم أبو بكر ، قد رأوا أن العرب قد تجمعت لهم كل العناصر اللازمة لتكوين دولة حية فتية ، فأنشأوا تلك الدولة وكان ذلك من جانبهم عملًا سياسياً لا عملًا دينياً ، وهو عمل سياسى قامت به الأمة العربية ، بقيادة زعمائها ، ولو أن النبى - ﷺ - لم يأمر به ، ولم يبدأ

---

(١) كتابه ص ٨٤ - ٨٥ (يقابله الهامش ٦٨ فى الأصل الفرنسى) .

(٢) ويلاحظ الشيخ أن هذا الاستقلال قد تقلص إلى حد ما بسبب ما يسميه الوحدة الدينية التى حققها النبى ولكنه لم ينته كما فهم المؤرخون ، بل بقى قائماً فى نظره حتى وفاة النبى ، (يقابله الهامش ٧١ البند ١٩ ص ٤٢) .

فيه ، وقد اعتمدت الوحدة السياسية التى أنشأوها على الوحدة الدينية التى حققها النبى ـ ﷺ ـ [1] . ولكننا بلا شك أمام دولة عربية أقامها العرب وجعلوها فى خدمة الدين الإسلامى ، وهو دين عالمى وليس خاصاً بالعرب [2]

ويقول الشيخ إن القبائل التى ثارت على أبى بكر ، وحاربها فى تلك الحروب التى تسمى (حروب الردة) كان منها قبائل لم تخرج على الدين الإسلامى ، كما اتهمت بذلك ، وإنما ثارت على سلطة أبى بكر وحكومته التى كانت شيئاً جديداً على الإسلام فى نظرهم ؛ لأن الدين لم يستلزم إقامتها ، وإن كانت قد صبغت بصبغة دينية [3] .

وربما كانت هناك عوامل أخرى ساعدت على إعطاء حكومة أبى بكر مظهراً دينياً ، منها جهوده السابقة فى خدمة الدعوة الإسلامية ، وصلته الوثيقة بالنبى ـ ﷺ ـ ، وما سار عليه فى حكومته من اقتفاء أثر الرسول ـ ﷺ ـ فى تسيير دفة شئون الدولة التى أنشأها . مثل هذه العوامل جعلت المسلمين يعتقدون ـ خطأ فى نظر الشيخ ـ بأن الخلافة نظام دينى ، وأن على رأسها خليفة النبى ـ ﷺ ـ .

---

(1) ويرى أن هذا هو الذى أعطى لحكومة أبى بكر ومن بعده صبغتها الدينية . ولكنه لا يجادل فى أن الخلفاء أقاموا دولة ونظموا حكومة ، ويستشهد على ذلك بقول أبى بكر للأنصار يوم السقيفة ، (منكم الوزراء ومنا الأمراء) . كما يستشهد بما قال أبو سفيان حينما أنكر على أبى بكر الحق فى أنه يتولى زعامة العرب دون بنى عبدمناف وفيهم الرياسة من قديم . (يقابله الهامش ٧١ البند ١٩ ص٤٣) .

(2) فهذه الدولة العربية ، فى نظره ، نشرت الإسلام ، ولكنها نشرت معه سيادة العرب ، فلم يكن العرب إلا فاتحين كغيرهم من الأمم ، وان كان هذا الفتح يستهدف نشر الديانة الإسلامية ، لأن أبا بكر اعتبر نفسه خليفة للنبى ، واعتقد الصحابة أن سلطته كسلطة النبى ، مستمدة من الدين الإسلامى . (يقابله الهامش ٧٢ البند ١٩ ص ٤٤) .

(3) ، مثال ذلك فى نظر الشيخ على ، أن مالك بن نويرة قد أعلن أنه مسلم ولكنه يرفض طاعة أبى بكر فهو لم يقتل لخروجه عن الدين ، وإنما لخروجه على سلطة قريش .

والواقع أن بعض قبائل العرب خرجت على الإسلام ، بل ان بعض المرتدين ادعى النبوة . وقد حارب أبو بكر هؤلاء المرتدين وانتصر عليهم ، ولكنه حارب أيضاً غيرهم ممن خرجوا على طاعته . (يقابله الهامش ٧٣

ويقول الشيخ على أن الخلفاء المستبدين قد ساعدوا على نشر هذه الفكرة الخاطئة القائلة بأن الخلافة يوجبها الدين ، لتمكنهم من احكام سيطرتهم على الأمة الإسلامية ، فعلموا الناس أن طاعة الخلفاء يوجبها الدين ، وأن الخليفة ظل الله فى الأرض ، وبذلك وصل المسلمون إلى هذه النتيجة الشاذة وهى اعتبار الخلافة من مسائل علم الكلام كأنها جزء من العقيدة الإسلامية ، فى حين أن الإسلام الصحيح ـ فى نظره ـ لا يفرض نظاماً معيناً للحكم ، فللمسلمين أن يختاروا لحكمهم النظام الذى يرتضونه ، ولهم أن يغيروا نظام الخلافة ، وأن يلغوه نهائياً دون أن يكون فى ذلك خروج على مبادىء الإسلام .

٢٠ ـ نقد آراء الشيخ على عبدالرازق :

وللرد على أقوال الشيخ/على يجب أن نحدد أولاً المقصود من « الدين » و « الدولة » ، فقد استعمل هذين الاصطلاحين فى عرض حجته ويظهر لنا أنه يقصد بهما المعنى الأوروبى المعاصر ، أى أن الدولة هى مجموع سلطات ثلاث : التشريعية والقضائية والتنفيذية [١] ، والدين هو القواعد التى تتعلق بعقيدة الفرد

البند ١٩ ص ٤٤) .

تعليق · الجملة الأخيرة تكشف عن الهدف السياسى للشيخ على وهو الدفاع عن قرار الغاء الخلافة الذى أصدره أتاتورك باثبات انه ليس خروجاً عن الإسلام .

(١) انظر ص ٧٠ ، من مؤلفه . (يقابله الهامش ٧٤ البند ٢٠ ص٤٥) .

تعليق :

وفى مذكرته رقم ١٥٣ التى كتبها فى باريس ١٩٢٤/١/١٨ (أى قبل صدور كتاب الشيخ على عبدالرازق) أكد السنهورى وهو يعيش فى فرنسا أن الترويج لفصل الدين عن الدولة فى العالم الإسلامى هو هدف استعمارى . وهذا هو نصها :

« الإسلام قوى لا تهضمه الجنسية ولا الاستعمار ، ويحاول الغربيون أن يحولوا الإسلام إلى مجرد عقيدة لا شأن لها بالقومية (بالحكم) ؛ حتى يسهل عليهم تفريق الأمم الإسلامية وهضم ما استعمروه منها وفناء كل فريق من المسلمين فى جنسية من جنسياتهم ـ وهذا هو الذى تجب مقاومته اليوم » . ولما كنا نعرف أن الشيخ على عبدالرازق قد أقام فى بريطانيا أثناء الحرب العالمية فيجوز لنا أن نتساءل ان كان قد عرف الحقيقة ـ التى أدركها السنهورى ـ ولكنه فضل ألا يصرح بها ، أم أنها قد فاتته فاندفع يكتب ما يؤيد الأهداف الاستعمارية دون ادراك لها ؟

وعلاقته بربه وعباداته ، وعلى هذا الأساس يرى أن النبى - ﷺ - لم ينشىء دولة بالمعنى المعروف فى العصر الحاضر .

والحقيقة أن فكرتى الدين والدولة لم يكن التمييز بينهما بهذا الوضوح فى عهد الرسول - ﷺ - وما قبله لأن النظم السياسية كانت تقوم غالباً على اعتبارات دينية دون أن يغير ذلك من طبيعتها المدنية ، وهذا هو الذى يفسر لنا الطابع الدينى الذى اصطبغت به النظم السياسية فى الإسلام .

أما أن نظم الدولة فى عهد النبى - ﷺ - كانت غير محكمة وهى الحجة الأساسية التى يعتمد عليها فى بناء نظريته فإن ذلك لا يصلح سنداً له لأن سببه هو الحالة الفطرية التى كانت تسيطر على المجتمع فى جزيرة العرب فى ذلك الوقت والتى كانت لا تسمح بوجود نظم دقيقة معقدة .

إن النبى ﷺ ، قد وضع لحكومته أصلح النظم الممكنة فى زمنه لأنها تتناسب مع حالة المجتمع كما فعل « صولون » فى أثينا ، ولا يعاب عليه أن حكومته لم تشمل النظم الموجودة فى الدول فى العصر الحاضر ؛ لأن هذه النظم ما كانت تناسب المجتمع الذى كان يعيش فيه ، ومع ذلك فإن حكومة النبى - ﷺ - أقامت دولة حقيقية لا تقل فى نظمها عن الدولة الرومانية فى بدايتها[1] ، فالنبى - ﷺ - قد وضع بالفعل النظم الأساسية للدولة الإسلامية فأوجد نظاماً للضرائب وللتشريع ونظماً إدارية وعسكرية ... الخ .

وهذه النظم كانت تحمل فى طياتها عوامل التطور والنمو مع الزمن وقد تطورت فعلا دون أن تخرج بذلك عن كونها مؤسسة على الإسلام .

فنحن نرى أن السلطات التى باشرها النبى - ﷺ - إنما كانت أنظمة مدنية حقيقية كأى حكومة أخرى ، فقد كان يفرض بمقتضاها عقوبات جنائية على من

---

(١) ان الشيخ على يقول بسذاجة مذهلة ان تلك الدولة التى أنشأها النبى لم يكن لها ميزانية للدخل والصرف وينسى أن دول الخلافة التى لم يشك فى اعطائها هذه الصفة لم يكن لها قط ميزانيات بالمعنى المعروف .
(يقابله الهامش ٧٥ البند ٢٠ ص ٤٦ وقد نقلنا الشطر الأول من هذا الهامش إلى المتن لأهميته) .

خالف أحكام التشريع الإسلامى ولم يكتف بالجزاءات الأخروية التى يفرضها الدين ، وكان له عمال إداريون وماليون وكان له جيش مسلح ، أى أنه كان حاكماً دنيوياً إلى جانب صفته كنبى مرسل [١] .

أما الاعتبارات التاريخية التى استشهد بها الشيخ على عبد الرازق فيظهر لنا انه حاول أن يفسر الحوادث على ضوء ادعاءاته تفسيراً فيه كثير من المهارة ولكنه تفسير خاطىء مغرض ، وكان من الأولى به أن يصحح نظريته على ضوء الوقائع التاريخية الثابتة .

فالنبى - ﷺ - حامل الرسالة الإسلامية كان مؤسس الدولة الإسلامية أيضاً فقد أوجد الوحدة الدينية للأمة العربية وأوجد إلى جانبها الوحدة السياسية للجزيرة العربية ، بل يمكن القول بأنه أنشأ حكومة مركزية فى المدينة وعين حكاماً للاقاليم خاضعين لتلك الحكومة كما حدث فى اليمن وغيرها من الأقاليم [٢] ، والصحابة بعد وفاة النبى - ﷺ - لم ينشئوا دولة وإنما وسعوا رقعة الدولة التى أنشأها والتى كان يتوقع لها هذا الاتساع وتنبأ به قبل وفاته [٣] ،

---

(١) حقيقة أن النبى قد اقتصر على الدعوة الدينية فى الفترة التى قضاها بمكة وهى ثلاث عشرة سنة وهى التى يمكن أن تصدق عليها نظرية الشيخ/على عبدالرازق ، أما فى الفترة التى قضاها النبى فى المدينة فقد أقام دولة حقيقية وباشر سلطة الحاكم السياسى بنصوص القرآن ذاته . (يقابله الهامش ٧٨ البند ٢٠ ص ٤٧) .

(٢) والشيخ على عبدالرازق يقر بهذه الوقائع التاريخية ص ٥٤ ، من مؤلفه . (يقابله الهامش ٧٧ البند ٢٠ ص ٤٧) .

(٣) وقد توقع النبى فتح فارس أثناء غزوة الخندق ، كما أنه جهز جيشاً لغزو الشام قبل وفاته . وفوق ذلك فقد أرسل رسلا إلى ملوك البلاد المجاورة وحكامها مثل فارس وبيزنطة ومصر والحبشة . كما ان كون الإسلام ديناً عالمياً وليس خاصاً بالعرب أمر ثابت بنصوص القرآن ذاته . (يقابله الهامش ٧٨ البند ٢٠ ص ٤٧) .

تعليق .

بعد عودته إلى مصر واطلاعه على ما نشر بشأن آراء الشيخ على عبدالرازق بتفصيل وعناية نشر المؤلف فى مجلة « المحاماة الشرعية » العدد الأول من السنة الأولى لتلك المجلة ص (٨ - ١٤) مقالا بعنوان « الدين والدولة فى الإسلام » فيها تفنيد مطول وصريح لآراء الشيخ على عبدالرازق نقتطف منها ما يلى :

ولم يفعل الصحابة أكثر من السير على الخطة التى بدأها وتحقيق نبوءاته ﷺ .

أما حروب الردة فإنها كانت فى الواقع حروباً دينية لأن الثائرين على أبى بكر رفضوا دفع الزكاة وهى أحد أركان الإسلام الخمس (١) .

أما قوله بأن خلفاء السيطرة والقوة قد استغلوا الصفة الدينية للخلافة فإن هذا الاستغلال لايعيب النظام فى ذاته ، وليس الإسلام مسئولًا عنه وإنما تقع تبعته على الشعوب التى سكتت على هذه الحكومات الاستبدادية التى اخلت بالنظم الإسلامية وخالفت الشريعة مخالفة صريحة (٢) .

أولا ـ الإسلام دين ودولة :

١ ـ يمتاز الإسلام بأنه دين ودولة وقد أرسل النبى ﷺ لا لتأسيس دين فحسب بل لبناء قاعدة دولة تتناول شئون الدنيا وهو بهذا الاعتبار مؤسس الحكومة الإسلامية كما أنه نبى المسلمين . وهو بصفة كونه مؤسس حكومة كانت له الولاية على كل من كان خاضعاً لهذه الحكومة سواء كان مسلماً أو غير مسلم . وبوصف كونه نبياً لم يطلب من غير المسلمين الذين تركهم على دينهم الاعتراف بنبوته ولو أن دعوته عامة وشاملة .

٢ ـ إذا تقرر أن الإسلام دين ودولة فالقول مع بعض الكتاب (واضح أنه يقصد الشيخ على عبدالرازق) بأن رسالة النبى ﷺ قاصرة على أمور الدين فقط وأن شئون الدنيا ليست مندرجة فى تلك الرسالة وأن محمداً ﷺ كان نبياً لا ملكاً (هذه هى عبارة الشيخ عبدالرازق) ، القول بهذا تأويل غير صحيح للرسالة المحمدية وانكار دون دليل للحقائق التاريخية الثابتة . ولئن صح أن النبى ﷺ كان فى مكة نبياً فحسب فلقد كان فى المدينة زعيم أمة ومنشىء دولة . ولا ضير أن نقول أنه كان ملكاً إذا أريد بهذه اللفظة أنه كان رأس الحكومة الإسلامية ووليأ على المسلمين فى أمور دنياهم ، كما كان الهادى لهم فى شئون دينهم .

(١) لذلك فإن عمر عندما نصح أبا بكر بعدم محاربة مانعى الزكاة مستنداً إلى قول الرسول : (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها) ، رد عليه أبو بكر بأن منع الزكاة من الأسباب الموجبة لقتالهم شرعاً لأنهم فرقوا بين الصلاة والزكاة . وذلك انكار لمبدأ من مبادىء الشريعة الأساسية (يقابله الهامش ٧٩ البند ٢٠ ص٤٨) .

(٢) أشرنا إلى أن هيئة كبار العلماء قد استنكرت كتاب الشيخ على عبدالرازق وقد استندت فى ذلك إلى سبعة أسباب هى :

١ ـ أنه زعم أن الشريعة الإسلامية شريعة روحية وليس لها علاقة بالحكم وأنها مجردة عن أداة التنفيذ الدنيوى .

٢ ـ أنه يفهم من كتابه أن الجهاد الذى قام به النبى يمكن أن يكون غرضه سياسياً ولم يقصد به نشر الدعوة الإسلامية .

٢١ ـ خطة البحث :

لقد اثبتنا بوضوح أن الاعتراف بمبدأ وجوب إقامة (الخلافة) لم يتزعزع بسبب ما أثاره البعض من خلافات ، وينتج عن هذا المبدأ أن هناك أيضاً واجباً على المسلمين يلزمهم بالسهر على إقامة (الخلافة) واستمرارها دائماً نتيجة لمبدأ وجوب إقامة الخلافة .

ان هذا الواجب يعتبر « فرض كفاية » حسب تعبير فقهائنا [١]

---

٣ ـ قوله أن نظم الحكم فى عهد النبى كانت غامضة أو فطرية أى أنها بعيدة عن الكمال .

٤ ـ قوله أن وظيفة النبى الأساسية هى الدعوة الدينية ولا شأن له بتنظيم الحكم أو سلطة التنفيذ .

٥ ـ ادعاؤه أن الصحابة لم يجمعوا على وجوب الخلافة ولا على وجوب تعيين امام يمثل الأمة فى الولاية على شئون الدنيا والدين .

٦ ـ زعمه أن القضاء ليس من الوظائف الدينية .

يرى ان القضاء ليس فرض كفاية ويصر على أن القضاء لا يرتبط بالخلافة ولا بالامامة .

٧ ـ زعمه أن حكومة أبى بكر والخلفاء الراشدين من بعده لم تكن حكومة شرعية أو دينية (راجع جريدة السياسة فى ١٩٢٥/٩/٤) ، وقد نشر رد الشيخ على عبدالرازق على هذه التهم فى نفس الجريدة بتاريخ ١٩٢٥/٨/١٣) . (أى قبل نشر القرار) .

(يقابله هامش ٨٠ على البند ٢٠ ص٤٨ ، ٤٩ فى الأصل الفرنسى) .

ورد الشيخ عبدالرازق عليها كما يلى :

١ ـ ان الشريعة ليس لها مقاصد إنسانية مدنية أو عقلية بصورة مباشرة .

٢ ـ انه أشار فى كتابه إلى أن فرض الجهاد قد هدم نظماً وكان الهدم ضرورياً لاقامة بناء جديد . لأن الشر قد يكون ضرورياً لعمل الخير فى بعض الأحيان .

٣ ـ انه انما قصد الاشارة إلى عدم وجود دواوين أو قضاة أو ولاة فى عهد النبى .

٤ ـ انه إنما قصد بأن سلطان النبى لم يعتمد على القوة وإنما اعتمد على الإيمان برسالته .

٥ ـ انه يصر على أن الصحابة لم يجمعوا على وجوب الخلافة . وأن حكومة الخلفاء الراشدين ليست دينية ولكنها ليست علمانية بل هى حكومة مدنية . ولكنه ينكر أنه يدعو للجمهورية أو أنه يعارض النظام الملكى الدستورى القائم فى مصر .

٦ ـ ان وظيفة القضاء كانت موجودة قبل الإسلام فى صورة التحكيم ـ وان ابن حنبل كان يرى أن القضاء ليس فرض كفاية .

٧ ـ ان المهمة الدينية للرسول ﷺ قد انتهت بوفاته وبالتالى فإن الخلفاء الراشدين لم تكن لهم مهمة دينية .

(١) الأحكام السلطانية ص٣ . يقابله الهامش ٨١ البند ٢١ ص ٤٩ وقد نقلناه للصلب لأهميته .

وقد عبر عن ذلك الماوردى قائلا : إذا ثبت وجوب الإمامة (الخلافة) ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم ، فإذا قام بها من هو من أهلها سقط ، ففرضها على الكفاية ، وإن لم يقم بها أحد ، خرج من الناس فريقان : أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً حاكماً إسلامياً للأمة ، والفريق الثانى أهل الإمامة أى (المرشحون لولاية الحكم) حتى ينتخب أحدهم للإمامة ، وليس على عدا هذين الفريقين من الأمة فى تأخير الإمامة حرج ولا مأثم .

بعد أن اثبتنا وجوب إقامة الحكومة الإسلامية (الخلافة) ، علينا بعد ذلك أن نقدم على استعراض القواعد التى تحكم نظام الحكومة فى الفقه الإسلامى السنى ، وسنبحثها فى كتب ثلاثة متوالية : عن كيفية اختيار الحاكم (الخليفة أو ولى الأمر) ، وعمله ، وأسباب انتهاء ولايته .

ونظام الحكومة (الخلافة) الذى نستعرضه ينطبق على الخلافة الصحيحة ، التى طبقت فى التاريخ مدة محدودة هى عهد الخلفاء الراشدين الأربعة .

بعد ذلك استمر نظام (الخلافة) ، ولكن فى صورة ناقصة أو غير صحيحة ، لهذا لابد من دراسة نظام (الخلافة) الناقصة أو المعيبة ، والموضع الذى خصصناه لها يقع فى الكتاب الثالث الخاص بأسباب انقضاء الخلافة الصحيحة[1] .

---

(١) يراجع فيما بعد بند ٢٠٤ وما بعده
يقابله الهامش ٨٢ البند ٢١ ص ٥٠ وقد نقلناه إلى الصلب لأهميته .

الكتـــاب الأول

طرق اختيار الرئيس

(الخليفة)

ويشمل على :

١ ـ تمهيـد .

٢ ـ الباب الأول : الانتخاب بوساطة الأمة .

● الفصل الأول : شروط الناخبين والمرشحين .

● الفصل الثانى : إجراءات الانتخابات .

٣ ـ الباب الثانى : الاستخلاف أو اختيار الخليفة السابق .

● تمهيـد .

● الفصل الأول: شروط الاستخلاف .

● الفصل الثانى : آثار الاستخلاف .

الكتـــاب الأول
طرق اختيار الخليفة

٢٢ ــ لاختيار الرئيس (الخليفة) أحد طريقين :

١ ــ انتخاب الأمة الإسلامية (الباب الأول)

٢ ــ اختيار الرئيس السابق (الباب الثانى) .

تعليق :

١ ــ أحكام الخلافة التى اشتمل عليها الجزء الأول من كتاب الخلافة (يشمل الكتاب الأول الخاص باختيار الخليفة والكتاب الثانى الخاص بعمل الخليفة والكتاب الثالث الخاص بانتهاء الولاية) هى الأصول التى وضعها الفقه الإسلامى لنظام الحكومة على أساس المبادىء العامة التى قررتها المصادر الشرعية فى هذا المجال .

وهذه الأصول ليست خاصة بنظام حكم معين يرفع شعار الخلافة ــ بل هى مبادىء عامة واجبة التطبيق فى كل نظام سياسى يطبق الشريعة الإسلامية ــ مع ملاحظة أمرين هامين

الأمر الأول :

أن الخلافة فى نظر السنهورى هى رئاسة هدفها ضمان وحدة الأمة الإسلامية فى صورة من صور الوحدة أو الاتحاد الممكنة ، وإذا كان الفقه التقليدى لم يفرق بين وحدة الأمة ووحدة الدولة فإن الظروف السياسية التى أعقبت انهيار الدولة العثمانية وانتشار الحركات الوطنية قد دعت السنهورى إلى التفرقة بين وحدة الامة ووحدة الدولة ، وأجاز فى حالة الضرورة إقامة منظمة دولية إسلامية تمثل دار الإسلام وتحمى وحدتها .

وفيما عدا مبدأ الوحدة ومستلزماته فإن أحكام الخلافة التى عرضها السنهورى فى نظريته أوسع نطاقا من الخلافة ذاتها لأنها تطبق على النظم السياسية القطرية أو الوطنية كذلك ــ مع مراعاة ما قرره بشأن المنظمة الدولية الإسلامية ــ لذلك حرصنا على استعمال اسم الرئيس كمرادف للخليفة واستعمال « الحكومة » كمرادف لهذين الاصطلاحين ...

الأمر الثانى :

أن أحكام الخلافة التى اشتملت عليها نظرية السنهورى مقصورة على نظام الحكومة ــ التى تمارس السلطة التنفيذية وتشرف على السلطة القضائية فى حدود معينة ــ فهى لا تشمل كل نظم الدولة ولا المجتمع الإسلامى بالمعنى العصرى ــ لأن أحكام تلك النظم تستمد من الشريعة الإسلامية المستقلة عن الحكومة وعن الدولة والمهيمنة عليها وأساسها الشورى التى هى التعبير الإسلامى عن سيادة الأمة وهيمنتها على الحكام (فضلا عن أنها وسيلة للاجتهاد والاجماع اللذين يعتبران المصدرين الانسانيين للفقه) لذلك خصصنا لها كتابا مستقلا مكملا لكتاب الخلافة بعنوان « فقه الشورى » .

الباب الأول

الانتخاب بواسطة الأمة الإسلامية

٢٣ ـ الانتخاب هو الطريقة العادية لتعيين من يشغل مركز الرئاسة (الخلافة) ، ويجب أن نبحث هنا مسألتين :

١ ـ الشروط الواجب توافرها فى الناخبين والمرشحين .

٢ ـ إجراءات الانتخاب .

الفصل الأول

الشروط الواجب توافرها
فى الناخبين والمرشحين للرئاسة (الخلافة)

الشروط التى يجب توافرها فى الناخبين :

٢٤ ـ يذكر الماوردى[*][1] منها ثلاثة : العدالة[2] (بشروطها الجامعة) والعلم والحكمة .

ونكتفى الآن بدراسة الشروط الثلاثة التى أشار إليها :

٢٥ ـ الشرط الأول :

العدالة بشروطها الجامعة ، فهناك درجتان من العدالة :

١ ـ العدالة الصغرى .

٢ ـ العدالة الكبرى .

فالصغرى معناها الا يكون المرء فاسقاً فى أعماله ، أى أن يكون مؤدياً للفرائض ، متجنباً للكبائر ، وأن يبتعد بقدر ما يمكنه عن الصغائر ، وهذا القدر من العدالة هو الذى يجب توفره فى الشهود[3] .

(*) ابتداء من هذا الفصل إلى نهاية الكتاب ستكون أرقام الهوامش مماثلة لهوامش الأصل الفرنسى ومترجمة عنها ـ مع إضافة تعليقات أو حواشى إليها ..

(١) الأحكام السلطانية ص ٤ .

(٢) العدالة صفة الشخص الصالح الذى يقوم بواجبات الدين ، ويبتعد عن طريق السيئات والخطايا ، ولا يعمل شيئا يتعارض مع موجبات الشرف . وسنبين المقصود من العدالة فيما بعد .

(٣) رد المحتار (ج ٤ ، ص ٥٢١) .

أما العدالة الكبرى فمعناها الا يكون فاسقاً فى أعماله ولا ملحداً فى عقيدته ، وهذه هى العدالة المطلوبة فى الناخب فيجب أن يكون سليم العقيدة مؤدياً للفرائض[1] .

٢٦ ـ الشرط الثانى :

يجب أن يكون الناخب على درجة من العلم ، أى أن يعرف الشروط الواجب، توافرها فيمن ينتخب للإمامة ، وأن يكون ملماً بالشريعة الإسلامية بصفة عامة .

ولكن ليس من الضرورى أن يكون مجتهداً ، ويكفى أن يكون هناك مجتهد واحد بين جميع الناخبين[2] .

٢٧ ـ الشرط الثالث :

الحكمة ، فيلزم أن يكون عند الناخب من الكفاءة ما يمكنه من أن يختار من يصلح للقيام بأعباء الحكم الثقيلة ، وتكتسب هذه الكفاءة من خلال الخبرة بالحياة العامة وشئون الحكم ، ويستلزم هذا الشرط فوق ذلك معرفة صفات كل مرشح ، وأن يكون الناخب متصلا بالشعب ليكون على علم بالظروف الاجتماعية والسياسية ليراعى ذلك عند تقدير احتياجات العصر .

٢٨ ـ ان الناخبين الذين تتوفر فيهم هذه الشروط الثلاثة ، قد لا يوجدون

---

(١) وهذا الشرط يقابله مااشترطه القوانين الحديثة فى الناخبين أن يكونوا ممن لم تصدر ضدهم أحكام مخلة بالشرف والاعتبار .

تعليق : مع فارق هو أن الشرط القانونى الحديث أقل نطاقاً فى مضمونه من الشرط الفقهى الإسلامى لأنه يستلزم لثبوت عدم الصلاحية لممارسة حق الانتخاب صدور حكم نهائى لم تمض فترة معينة على صدوره فضلا عن أن هناك مكنة لرد الاعتبار.. الخ .

هذه الشروط لازمة فيمن يعتبرون من أهل الحل والعقد ـ ولذلك يكون انتخاب الرئيس (الخليفة) على درجتين .

(٢) انظر السيد (رشيد رضا) فى كتابه الخلافة ص ١٦ .

بكثرة فى عامة الشعب وإنما بين النخبة المثقفة ، ولذلك تسمى هيئة الناخبين هذه أهل الاختيار . أو (أهل الحل والعقد) وهم الذين بيدهم زمام أمور جماعتهم ومعنى ذلك أن الانتخاب يتم على درجتين : ـ فالناخبون « أهل الاختيار » هم أنفسهم ينتخبون بمعرفة الجمهور ولكن بشروط معينة تستلزم فيهم[1] ، وهذه هى الدرجة الأولى ، ثم يقومون هم باختيار الخليفة ، وهذه هى الدرجة الثانية .

ولكن يشترط فى المرشحين للخلافة شروط :

الشروط الواجب توافرها فى المرشحين للرئاسة (للخلافة) :

٢٩ ـ ليكون المرء صالحاً للقيام بأعباء رئاسة الدولة ، يجب أن تتوفر فيه عدة شروط ، منها شروط ظاهرة ، ومنها ما هو مجمع عليه ، ومنها ما هو مختلف عليه .

الشروط الظاهرة[2]

٣٠ ـ (أ) يجب أن يكون المرشح : ذكراً ، لأن المرأة ، كما قال التفتازانى فى (تقريب المرام)(٣) ، لايمكنها أن تقوم بأعباء الخلافة كما يجب ، وخاصة فيما يتعلق بالحرب ، حيث أن رئيس الدولة هو القائد الأعلى للجيش[4] .

---

(١) ان الماوردى رغم اقتضابه فى الكلام عن أهل الاختيار (الناخبين) هو مع ذلك أكثر وضوحا من غيره من الفقهاء ، فشرح المقاصد يكتفى بالقول بأن (أهل الحل والعقد) ، هم العلماء والأدباء ذو الكلمة ، وتعينهم (المنهاج) بأنهم (هم الأشخاص الذين يمكن اجتماعهم) .

أما الرملى فيقول بانهم (هم الذين يتبعهم العامة) وهذا الغموض مرجعه ـ الواقع أن هذه المسالة لم تعرض فى العمل مطلقاً بصفة جدية لأن الخلافة لم تكن بالاختيار إلا فى فترة قصيرة هى ثلاثون سنة كان فيها (أهل الحل والعقد) طائفة متميزة معروفة هى الصحابة .

(٢) شرح المقاصد ـ ذكره رشيد رضا فى كتابه ص١٨ .

(٣) ص ٣٢٢ .

(٤) يستند بعض العلماء إلى القول بأن المرأة ناقصة عقل ودين (تقريب المرام ص ٣٢٢ ، والمواقف ص ٣٣٠ ، والعقائد النسفية ١٤٥) ، مما لا شك فيه أنه حتى لو افترضنا مساواة المرأة للرجل ، فإن المرأة فى المجتمع الشرقى فى الماضى بل وفى الحاضر أيضا وفى المجتمع العربى نفسه أقل هيبة من الرجل ، ومع ذلك فبعض الخوارج يجيزون ولاية المرأة للخلافة وهذا يؤكد ما قلناه من قبل من تغلب فكرة المساواة لدى هذه الطائفة .

(ب) أن يكون حراً[1] .

وبديهى أنه بزوال الرق لم يعد لهذا الشرط أى فائدة[2] .

(جـ) بالغاً : فإن القاصر عاجز طبيعياً وقانونياً حتى عن إدارة شئونه الخاصة ، وهذا الشرط (الذى يبدو لأول وهلة انه من البديهيات) له فى نظرنا أهمية كبرى ، فهو يدل على أن روح نظام الخلافة الصحيحة لا تتفق مع نظام الملكية الوراثية التى تجعل وراثة العرش فى بعض الأحيان لقاصر .

ان البلوغ كباقى شروط الخلافة الصحيحة شرط ضرورى لدى الرئيس المنتخب أو المعين بمعرفة الرئيس السابق ، مما يميز هذا التعيين عن الوراثة ..

(د) مكتمل العقل : وهذا ضرورى لنفس الأسباب التى استلزمت شرط البلوغ[3] .

(هـ) مسلماً : إن الإسلام هو علاقة سياسية كما هو رابطة دينية لذلك اشترط الفقهاء أن يكون الرئيس مسلماً .

---

(١) يراجع « المواقف » ص ٣٥٠ وتقريب المرام ص ٣٢٢ والعقائد النسفية ص ١٤٥ .

(٢) يلاحظ أن الغاء الرق فى العصور الحديثة لا يتعارض مع روح الإسلام ، فإنه يمكن القول بأن الإسلام ، إنما تساهل فى وجود الرق أكثر مما أجازه ، وقد شجع على تحرير الرقيق بل جعل ذلك واجبا فى بعض الأحيان ، وإذا كان لم يلغه نهائيا ، فلأن المجتمع لم يكن قد بلغ عند ظهور الإسلام درجة يمكن فيها تقرير هذا المبدأ الخطير ، ويلاحظ ان (أرسطو) ، نفسه قرر من قبل بأن الرق نظام ضرورى

تعليق : أكد المؤلف هذا الرأى فى مذكراته رقم ٣٦٩ بتاريخ ١٤/١٠/١٩٥٠م بالقاهرة فيما يلى :

« لا يجوز ان ينعى على الإسلام أنه أباح الرق وأباح تعدد الزوجات ، فإن الصحيح هو أن الإسلام لم يبح الرق ولكن قيده بعد أن كان مباحا دون قيد ، ولم يبح تعدد الزوجات ولكن قيد هذا التعدد بعد أن كان مطلقا دون قيد .

والفرق كبير بين الاباحة والتقييد ، فإن من يبيح نظاما كان من الحق ان ينسب إليه هذا النظام ، أما من يقيده فليس من العدل أن ينسب إليه . بل ان من ينتقل من الاباحة إلى التقييد لا يستغرب منه أن يخطو الخطوة الأخيرة من التقييد إلى المنع » .

(٣) يراجع فيما يتعلق بشرطى البلوغ والعقل كتاب المواقف ص ٣٥٠ وتقريب المرام ص ٣٢٢ والعقائد النسفية ص ١٤٥ .

٣١ ـ الشروط المجمع عليها :

وهى تتعلق بحالته الجسمية والأخلاقية . فهى قسمان :

٣٢ ـ (أ) الشروط الجسمية الواجبة فى الخليفة هى :

١ ـ « سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ؛ ليصح معها مباشرة ما يدرك بها[١] » .

٢ ـ « سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض[٢] » ، ويفرق ابن خلدون (فى المقدمة) بين العيوب الجسيمة المطلقة التى تمنعه من أداء وظيفته (كما لو كان أعمى مثلا أو اخرس أو اصم ، أو مقطوع اليدين أو الرجلين) ، وفى هذه الحالة لايكون المرشح للرئاسة أهلا ، أما العيوب الأخرى التى تمنعه ماديا من القيام بأعماله ، ولو أنها تشوهه خلقيا (كما لو كان أعور ، أو أصم بإحدى أذنيه أو مقطوع يد أو قدم واحدة) ، فى هذه الحالة يبقى المرشح أهلا للرئاسة [٣] ، ونحن نرى أن هذه التفرقة معقولة[٤] .

٣٣ ـ (ب) أما الشروط المعنوية أو الأخلاقية :

فهى العدالة فى أكمل صورها[٥] وقد سبق أن تكلمنا عن العدالة الكبرى والعدالة الصغرى ، ولصفة العدالة فى هذا الصدد أهمية كبرى لأن انعدامها لدى الرئيس (الخليفة) نفسه أخطر من فقدانها فى آحد الناخبين أو بعض منهم .

وقد رأينا أنه فيما يتعلق بالناخب تستلزم صفة العدالة ألا يكون المرء فاسقاً فى أعماله ولا ملحداً فى عقيدته[٦] ، أما فيما يتعلق بالمرشح للرئاسة فيجب أن

---

(١) ، (٢) الماوردى ص ٤ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ص ٣١٤ .

(٤) يشبه ابن خلدون بالعيوب البدنية فقد حرية التصرف نتيجة للحجر أو الاكراه .

(٥) الماوردى ، الأحكام السلطانية ص ٤ ، وتقريب المرام ص ٣٢٢ والمواقف ص ٣٥٠ .

(٦) ويعنى البعض بهذا الشرط أن يكون من أهل السنة ، وهذا يصدر من بعض علماء السنة ، ولكن ابن خلدون يقول (ان اشتراط كون الخليفة من أهل السنة محل اعتراض) ، وهذا القول ينطبق من باب أولى

يضاف إلى ذلك شرط ثالث استلزمه أن الخليفة سيتولى السلطة العامة فيجب أن يكون عدلا ، ليس فقط بمعنى امتناعه عن ارتكاب الرذائل فى حياته الخاصة ، بل فوق ذلك يجب أن يكون أيضا فى درجة من العدالة تسيطر على أعماله العامة ، التى يقوم بها استعمالا للسلطة التى تمنحها الخلافة[1] .

ولكن من الناحية العملية ، لا يمكن الحكم على عدالته أو عدم عدالته فى أداء وظيفته الا أثناء قيامه فعلا بمهمام هذه الوظيفة ، ولذلك لن نتوسع كثيرا فى الكلام عن هذا الشرط الآن .

على الساحب . وفى رأينا أن هذا الشرط إذا كان مقبولا فيجب أن نعتبر المعتزلة من أهل السنة حتى يكون المأمون الخليفة العباسى والخليفتان اللذان وليا الخلافة من بعده (وكانا من المعتزلة أيضاً) معتبرين جميعاً من أهل السنة .

(١) ونود أن نورد هنا فقرة هامة وردت فى المذكرة التركية عن « الخلافة وسيادة الأمة » ، التى سبق أن أشرنا إليها .

« أما العدالة فالمراد بها أن يكون صاحب استقامة فى السيرة ، وأن يكون متجنباً الأفعال والأحوال الموجبة للفسق والفجور ، فكما لا يكون الظالم والغادر مستحقاً للخلافة لا يكون المتصف بالتآمر والتحايل أهلا لها ، لقد قالت الأئمة إن اجلاس المتصف بالظلم والاعتساف على كرسى الخلافة وتسليم العباد له ، كمثل تسليم قطيع من الغنم للذئب وجعله راعياً لها . وأقوى برهان على ذلك قوله تعالى لابراهيم عليه السلام عندما سأله أن يجعل الامامة فى ذريته (لا ينال عهدى الظالمين) ، أى لا يستحقونها ولا يصلون إليها ، والقصد الأساسى من تنصيب الخليفة هو دفع الظلم عن الناس لا تسليط الظالم عليهم ، فلذا لا يجوز عند علماء الإسلام كافة انتخاب من هو معروف بالظلم والبغى - خليفة - كما ان الخليفة الذى ارتكب الظلم والطغيان أثناء خلافته يستحق العزل ، بل إنه عند قدماء الشافعية وعلى رأسهم الامام الشافعى نفسه ينعزل ولو لم تعزله الأمة » .

« ويرى بعض الكتاب أن العدل ليس بشرط لصحة الخلافة عند الحنفية ، فيصح فى نظرهم اختيار الناس له مع الكراهة ، كما يجوز تقليده الوظائف كالقضاء والولاية ، ولكن هذا القول غير صحيح ، لأن ابن الهمام وهو من كبار محققى الحنفية صرح فى المسايرة (كما صرح بذلك صدر الشريعة فى كتابه « تعديل العلوم ») ، بأن العدالة شرط جوهرى لصحة الخلافة عند أئمة الحنفية أيضاً . نعم إن هذا الشرط ليس مشروطاً للملك والسلطنة لأنها لم تؤسس على الاختيار والبيعة ، بل على القهر والقوة والغلبة فيجب هنا ألا نخلط بين الخلافة والسلطنة ، لأن الخلافة الحقيقية شىء والسلطنة شىء آخر » .

تراجع الترجمة العربية للمذكرة ص ١٩ ، ٢٠ .

٣ ـ الشروط المختلف عليها :

٣٤ ـ عددها أربعة : اثنان منها ينصبان على مقدرته العلمية : بأن يكون قد بلغ الاجتهاد فيما يتعلق بالأعمال التى سيقوم بها أو الأحكام التى سيقضى بها ، وثانيا أن يكون على درجة من الحكمة اللازمة لسياسة الرعية وإدارة شئونها ، أما الشرط الثالث فخاص بالكفاءة العسكرية ، بأن يكون على درجة من الشجاعة والاقدام اللازمين لحماية البلاد من الأعداء ، والشرط الرابع خاص بالنسب ، بأن يكون قرشياً [١] . والفكرة العامة التى تهيمن على هذه الشروط هى كفاءة الخليفة لأداء مهمته ، وما تستلزمه هذه الكفاءة من قدرة شخصية من ناحية وعصبية نسبية من ناحية أخرى [٢] وسنتكلم عن هذه الشروط تباعا .

٣٥ ـ (أ) العـلم :

يستلزم أغلبية الفقهاء أن يكون الخليفة على درجة كبيرة من العلم فلا يكفى أن يكون عالماً ، بل يجب أن يبلغ مرتبة الاجتهاد فى الأصول والفروع على السواء لكى يكون قادراً على تنفيذ شريعة الإسلام ، ودفع الشبهات عن العقائد واعطاء فتاوى فى المسائل التى تقتضيها وإصدار الأحكام ، استنادا إلى النصوص .. أو إلى الاستنباط ، لأن الغرض الأساسى للخلافة هو صيانة العقائد وحل المشاكل ، والفصل فى المنازعات [٣] .

٣٦ ـ والمعروف أنهم فى العصور الأخيرة فرقوا بين نوعين من الاجتهاد : الاجتهاد المطلق والاجتهاد المقيد ، فالنوع الأول هو استنباط الأحكام من المصادر الشرعية الأصلية ، وذلك باتباع طريقة خاصة مستقلة (اجتهاد فى الشريعة ، وهو ما فعله أئمة المذاهب) أو بتطبيق مذهب إمام معين (اجتهاد فى المذهب ، وهو ما قام به تلامذة الأئمة الأربعة (كأبى يوسف من الحنفية ، والنووى من

---

(١) الأحكام السلطانية ص ٤ .

(٢) مع أن العقائد النسفية ص ١٤٥ تكتفى بالاشارة لها بعبارة عامة دون تفصيل .

(٣) المواقف جـ٨ ص ٣٥٠ ، وكذلك (تقريب المرام ص ٣٢٢) ومقدمة ابن خلدون ص ٢١٤

الشافعية) ، أو أن يقتصر على حل المسائل التى لم يبحثها أئمة المذهب السابقين ، وذلك بطريق القياس لتوسيع هذا المذهب ، (اجتهاد فى المسائل كالخصاف والبيضاوى) .

والنوع الثانى : من الاجتهاد قاصر على الشرح والتقييم وذلك إما بالتخريج أو بالترجيح ، مع مراعاة تغير الظروف[1] .

٣٧ ــ فمن أى طبقة من هذه الطبقات يجب أن يكون الخليفة ؟ لو عرض هذا الاستفهام على فقيه كالماوردى لعجب له لأن هذا التصنيف لأنواع المجتهدين جاء متأخرا عن عصره ، ولكن لو فرضنا وجود هذا التقسيم فى زمنه لكان من المرجح أنه يشترط أن يكون الخليفة من مجتهدى الطبقة الأولى لأن الفقهاء يشترطون كما بينا أن يكون مجتهدا فى الأصول والفروع ، ويتبين من هذا مبلغ صعوبة هذا الشرط ، لأن معناه أن الخليفة يجب أن يكون فى مرتبة الأئمة مؤسسى المذهب ، وحتى لو صرفنا النظر عن هذا التقسيم الجامع فإنه طبقا لآراء الفقهاء يجب أن يبلغ المرشح للخلافة درجة عليا فى الاجتهاد .

٣٨ ــ ولذلك فإن بعض الحنفية يتساهلون ويرون أنه ليس من الضرورى أن يكون الخليفة مجتهدا ، فيكفى أن يكون له معرفة كافية بالشرع ، فإذا عرضت مسألة تقتضى الاجتهاد استطاع أن يستعين برأى مجتهدى زمانه [2]

---

(١) فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد ، يراجع شرح التلويح جـ ٢ ص ١١٧ : ١٢١ وكذلك عبدالرحيم فى كتابه (الفقه المحمدى) ص ١٦٨ ١٩٢ .

(٢) ومن الواضح ان فقهاءنا عندما تكلموا عن شرط العلم كان دهنهم يتجه إلى الاجتهاد أى إلى علم الفقه الإسلامى ، ويظهر أنهم لم يفكروا فى الفروع الأخرى من المعرفة التى أصبحت تقتضيها اليوم ضرورات المدنية المعقدة وتطور العلاقات الدولية بين البلاد الإسلامية وغيرها ، فهل من الواجب أن يعطى شرط العلم فى عصرنا الحاضر معنى أوسع بحيث يتضمن ضرورة المام الخليفة بفروع العلم الأخرى ، كالقانون الدولى ، والعلوم السياسية وتاريخ النظم الأجنبية بالقدر اللازم لكى يمثل الأمة الإسلامية تمثيلا مشرفاً فى علاقتها مع الدول الأخرى ؟ يجيب الشيخ محمد رشيد رضا تلميذ الامام محمد عبده بالايجاب مستنداً على حجج ليست فى نظرنا محل شك حيث يقول :

(يجب أن يكون الامام ومستشاروه من أهل الحل والعقد الذين هم أساس امامته وأعمدة حكومته على

٣٩ ــ (ب) الحكمة : تختلف الحكمة عن العلم ، فهى سداد فى الرأى ، وفطنة فى الذهن ، وواضح أنه لا يوجد مقياس ظاهر لتوفر هذا الشرط كما هو الحال بالنسبة لشرط العلم ، وتكتسب الحكمة غالبا بالتجربة والخبرة ، مما يؤدى إلى أن يعرف الشخص بالحكمة بناء على نوع من الشهرة العامة ، والذى يمكن استخلاصه من أقوال الفقهاء [١] انه يجب أن يكون له قدرة سياسية لإدارة الشئون العامة بمهارة السياسى المحنك ، ويقول ابن خلدون انه يجب أن يكون ذكياً ، فطناً قادراً على تحمل تبعات الولاية[٢] ، وإذا استعملنا الاصطلاحات الحديثة ، قلنا بأنه مادام رئيس الدولة يقوم بوظيفة دبلوماسية وسياسية وإدارية فى نفس الوقت ، فيجب أن يكون ذا كفاءة دبلوماسية ، سياسية ، إدارية .

٤٠ ــ (جـ) الشجاعة والأقدام : وهى الصفات العسكرية الضرورية ، لأن (الخليفة) هو قائد الجيوش ، فيلزم أن يكون له مزايا الرجل العسكرى [٣] ، وإذا لم تستلزم أن يكون قائداً عظيماً ، فعلى الأقل لابد أن يكون يقظاً جريئاً فى الدفاع عن ثغور الإسلام ، مسارعاً لرد هجمات أعدائه ويجب ألا يهاب الحرب متى كان خوضها لازماً [٤] ، فهو مسئول عن أمن

علم بالقوانين الدولية والمعاهدات الجماعية والثنائية والظروف السياسية والعسكرية للبلاد المجاورة للدولة الإسلامية والذين لهم علاقات سياسية أو تجارية معها ، وأن يكونوا على علم بما يمكن أن يستفاد منهم أو يخشى من جانبهم) .

ويؤيد الشيخ رضا رأيه بأن انتخاب أبى بكر بمعرفة الصحابة لوحظ فيه علمه بأنساب العرب وعصبياتهم وهو ما أفاده فى حروب الردة وأن عمر كان يختار ولاته من الأشخاص الذين يجمعون إلى الفقه معرفة بالسياسة كمعاوية والمغيرة وعمرو بن العاص ، وفضلهم على غيرهم ممن كانوا أكثر تعمقاً فى الفقه كأبى الدرداء وابن مسعود .

(١) المواقف جـ٨ ، وتقريب المرام ص ٣٢٢ ، والعقائد النسفية ص١٤٥ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٢١٤ .

(٣) المواقف جـ٨ ص ٣٤٩ وتقريب المرام ص ٣٢٢ والعقائد النسفية ص ١٤٥ ومقدمة ابن خلدون ص ٢١٤ .

(٤) المواقف ويذكر صاحب المواقف ان النبى ﷺ ولو أنه لم يكن من أهل الحرب إلا أنه رغم ذلك قد أبدى شجاعة كبرى فى الغزوات التى كان يقودها ، جـ٨ ص٢٤٩ .

المسلمين فى الداخل والخارج فيجب أن يقوم بهذا الواجب المزدوج بكل ثبات .

٤١ ــ والواقع أن اجتماع هذه الشروط الثلاثة (العلم والحكمة والشجاعة) أمر صعب ، ولهذا فقد نازع بعض الفقهاء فى ضرورتها جميعا ، ويرى هؤلاء أن هذه الشروط ليست واجبة ، خاصة أن الرئيس (الخليفة) يستطيع إذا لم يكن حائزا لها أن يستضىء بآراء المجتهدين فيما يحتاج للعلم وبمشورة الرجال المحنكين فيما يحتاج للحكمة ، وأن يستعين بالقواد الأكفاء فى الحرب [١] ، وطبقا لهذا الرأى يكون توفر هذه الصفات فى الرئيس (الخليفة) مرغوباً فيه فقط ولكنه ليس شرطاً حتمياً ، ويكون سبباً لتفضيل بعض المرشحين على بعض باعطاء الأولوية لمن توفرت فيه [٢] .

٤٢ ــ (د) النسب : يجب أن يكون الخليفة قرشيا ، ويشمل ذلك كل من كان من ذرية قريش ، التى تنتسب إلى جدها الأول (النضر بن كنانة) الملقب بقريش [٣] ولقد كان لهذه القبيلة فى الجاهلية نفوذ كبير بين العرب من الناحية الدينية [٤] ، والأدبية [٥] .

---

(١) تقريب المرام ٣٢٢ ، والمواقف جـ٨ ص ٢٤٩

(٢) والعلماء الذين يستلزمون توفر هذه الشروط الثلاثة ، إنما دفعهم إلى ذلك الحرص على إيجاد الضمانات الكافية لحسن سير الحكومة الإسلامية والدفاع عن حياضها ، ولكنهم لم يهتموا كثيراً بما يحدث بعد تولى الخليفة فلم ينظموا أى رقابة على أعماله ، ولعلهم اعتقدوا أن توفر الشروط السالفة فيمن يتولى الخلافة هو ضمانة كافية ، ومع ذلك فقد كان من الأصلح فى نظرنا أن يفكروا فى إيجاد طريقة عملية للرقابة على أعمال الخليفة بدلا من التشدد فى الشروط المستلزمة فى الخليفة تشدداً جعل اجتماعها فى حكم المستحيل فى أكثر الأحيان

(٣) و « النضر » هو الجد الثالث عشر للنبى ، والجد التاسع لأبى بكر والرابع عشر لعمر وعثمان ، والثالث عشر لعلى

(٤) وذلك لأن الكعبة كانت بمكة موطن قريش وكانت لها حراستها

(٥) وقد سادت لغة قريش إلى حد كبير قبل الإسلام ، وكادت توحد لهجات العرب المختلفة ، وكان السوق فى عكاظ له دور كبير فى التقاء الشعراء والخطباء من جميع أنحاء الجزيرة ، وكان نفوذ قريش قبل

وبعد انتشار الإسلام فى أنحاء الجزيرة ، وخاصة بعد فتح مكة ، وعفو النبى عن القرشيين ، زاد نفوذهم زيادة عظيمة ، وخاصة لكون النبى وكبار صحابته كانوا من قريش ، وقد تأكد هذا النفوذ نهائيا بتولى أبى بكر الخلافة الذى كان معناه الاعتراف بسلطة قريش ، وكان الخلفاء الأربعة الراشدون قرشيين أيضا ، وكذلك الأمويون والعباسيون .

وطبقاً لمذهب أهل السنة لانزاع فى وجوب توفر هذا الشرط ، فهو لازم بالاجماع تقريباً ، إلا أن بعض فقهاء السنة ، ومنهم ابن خلدون ، فضلًا عن المعتزلة والخوارج يميلون إلى إلغاء هذا الشرط ، ولما كان هذا الشرط من لوازم المذهب التقليدى لأهل السنة ، وذلك بسبب ظروفه المحلية والتاريخية ، فلابد من الاسهاب فيه[1]

٤٣ ــ فلنبدأ بنظرية أهل السنة ، يذكر الماوردى بكل وضوح كما فعل غيره من الفقهاء[2] أن الخليفة لابد أن يكون قرشياً[3] وهو يؤسس هذا القول على مصدرين ، الحديث والاجماع ، فأما عن الحديث فإنه يورد حديثين[4] .

أما عن الاجماع ، فقد وقع فى عهد الصحابة ، وفى الأجيال التى جاءت بعدهم .

الإسلام أدبياً فقط ، لأن العرب بطبيعتهم كانوا يأنفون من الخضوع سياسياً لأى قبيلة وقد بقيت آثار هذه الطبيعة البدوية حتى بعد الإسلام كما تشهد بذلك حروب الردة وأفكار الخوارج .

(١) « المواقف » يقر هذا الشرط ، إلا أنه ليس محل اجماع .

(٢) يراجع تقريب المرام ص ٣٢٣ ــ والعقائد النسفية ص ١٤٤ وابن حزم جـ ٤ ص ٨٩ ، والمواقف جـ ٨ ص ٣٥٠ .

(٣) الأحكام السلطانية ص ٤ .

(٤) ويذكر صاحب تقريب المرام حديثاً ثالثاً نصه · الولاية فى قريش ما أطاعوا الله ونفذوا أوامره ص ٣٢٣ ويضيف هذا المؤلف سنداً عقلياً ، إذ يرى أن لشرف النسب أثراً كبيراً فى جمع كلمة الأمة ويضمن طاعتها ، وفى نفس المعنى يراجع حاشية الفارى على المواقف جـ ٨ ص ٣٥٠

وتوجد أحاديث كثيرة فى أفضلية قريش ذكرها ابن خلدون فى مقدمته ص ٢١٥ ورشيد رضا فى كتاب الخلافة ص ١٨ ، ١٩ وأهمها « الأئمة من قريش » ــ ومع ذلك فانه حديث آحاد ليس له قوة الأحاديث

ولكن الفقهاء المتأخرين ، الذين جاءوا فى فترة ضعف الدولة العباسية ، وهى آخر أسرة قرشية تولت الخلافة ، تساهلوا فى هذا الشرط ، فنجد فى « تقريب المرام »[1] انه فى حالة الضرورة إذا لم يمكن إقامة خلافة قرشية لعدم وجود قرشى صالح لها أو لتغلب بعض المستبدين ، فلا شك فى أنه يمكن تعيين أى خليفة دون نظر إلى نسبه ، لأنه يمكن بذلك تطبيق الشريعة وتنفيذ الحدود رغم عدم توفر جميع الشروط اللازمة فى الخليفة ، وذلك لأن الضرورات تبيح المحظورات[2] فظاهر ان هذا الفرد يخرج من نطاق نظام الخلافة الصحيحة التى ندرسها الآن ففى هذا النظام لابد أن يكون الخليفة قرشيا ، ولا يكفى فى ذلك أى نوع من القرابة بل يجب أن يكون ذا نسب شرعى ، أما قرابة الانتساب فليس أصحابها أهلا للخلافة[3] ، ومن باب أولى الموالى[4] والعتقاء[5] الذين ليس لهم أى نوع من القرابة[6] .

٤٤ ـ لننتقل بعد ذلك إلى النظرية الأخرى التى أخذ بها الخوارج وغالبية المعتزلة ، يقول هؤلاء بأن الخلافة ممكنة لأى شخص ولو لم يكن قرشيا وحجتهم فى ذلك الحديث النبوى « اسمعوا وأطيعوا ولو ولى عليكم عبد حبشى » . مما يدل

المشهورة ، ويذكر صاحب العقائد النسفية ص ١٤٤ أنه رغم ذلك فإن أبا بكر استند إليه فى مناقشته مع الأنصار يوم السقيفة ولم ينازعه أحد فى صحته ، يراجع أيضاً ابن حزم جـ ٤ ص ٨٩ ، ويظهر أن حديثاً رواه صحابى جليل كأبى بكر وإن كان حديث آحاد إلا أن له قيمة تقارب الأحاديث المشهورة . هذا من ناحية الثبوت ، أما من ناحية الدلالة فمن المتفق عليه أن الامامة المقصودة بالحديث ليست امامة الصلاة وإنما هى الخلافة (تقريب المرام ص ٣٢٣)

(١) ص ٣٢٣ .

(٢) يراجع فى نفس المعنى شرح المقاصد ـ أشار إليه رشيد رضا فى الخلافة ص ١٩ .

(٣) ابن حزم جـ ٤ ص ٨٩ .

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٢١٥ .

(٥) ويظهر ان ابن خلدون يرى عكس ذلك إذ يقرر أن الخليفة عمر بن الخطاب كان يرى أن سالما مولى حذيفة كان أهلا للخلافة فى رأى عمر (المقدمة ص ٢١٥) حاشية (ان قول عمر هذا يعتبر دليلا لمن يعارضون اشتراط النسب القرشى فى الخليفة) .

(٦) ابن حزم جـ ٤ ص ٨٩ ـ ٩٠ .

فى نظرهم على أن الإمام يمكن أن يكون غير قرشى [1] بل إن ضرار بن عمرو الغطفانى ، وهو من فقهاء المعتزلة يرى انه يجب أن يفضل الزنجى على القرشى ، إذا كان كلاهما فى درجة واحدة من الأهلية لأن الزنجى يكون من السهل عزله إذا خرج على واجباته كخليفة .

ويرد السنيون على هذه النظرية بأن المراد ، من الإمام فى نص الحديث الذى اعتمدوا عليه ليس هو الخليفة ، بل ما سواه من الولاة الذين يعينهم الخليفة ، (كقواد الجيش ، وولاة الاقاليم) ، وهم لا يشترط فيهم أن يكونوا قرشيين ، ويقولون بأن هذا التأويل يوفق بين هذا الحديث وبين الأحاديث التى تستلزم أن يكون الخليفة من قريش [2] .

٤٥ ــ لم نتوسع فى دراسة المذاهب الشيعية المتطرفة ونكتفى بالإشارة إلى الفكرة العامة المشتركة بين الشيعة وهى أنه لا يكفى فى نظرهم أن يكون الإمام (الخليفة) قرشيا بل يجب أن يكون هاشميا من سلالة الرسول ﷺ .

ونظرا لأنه لم يكن للرسول ابن فقد اختلفت الآراء فيمن هو أولى بالإمامة بعده واتجه البعض إلى العباس وهؤلاء هم الراوندية[3] ولكن كلمة الشيعة تطلق على أنصار الإمام على بن أبى طالب ابن عم الرسول وزوج ابنته فاطمة [4] .

---

(١) المواقف جـ ٨ ص ٣٥٠ وابن حزم جـ ٤ ص ٨٩ وتقريب المرام ص ٣٢٣ ــ والعقائد النسفية ص ١٤٤ وابن خلدون ص ٢١٥ من المقدمة .

(٢) المواقف جـ ٩ ص ٣٥٠ ــ وتقريب المرام ص ٣٢٣ ــ وابن خلدون ص ٢١٥ ، ويورد صاحب المواقف ، وكذلك ابن خلدون تفسيراً آخر لهذا الحديث ، فالنبى ﷺ إنما قصد به أن يوجب على الأمة أقصى حدود الطاعة لولى الأمر حتى فى هذا الفرض المستحيل .

(٣)، يراجع ابن حزم (جـ ٤ ص ٩٠ ــ ٩١) بشأن فرق الشيعة المفقودة .

(٤) يراجع بشأن فرق الشيعة المختلفة وعقائد كل منها بالتفصيل ــ ابن حزم والشهرستانى وابن تيمية والمواقف (جـ ٨ ص ٣٨٤ ــ ٣٩٢) وابن خلدون (٢١٨ ــ ٢٢٤) وكذلك كتب المستشرقين جولدزيهر « العقيدة والشريعة فى الإسلام » (١٦٤ ــ ١٧١ ــ ١٩٤ ــ ١٩٥ ــ ٢٠٨ ــ ٢١١) ومكدونلد « العقيدة الإسلامية » (ص ٢٦ ــ ٣٦ ــ ٣٩ ــ ٤١ ــ ٤٨ ــ ٥١) .

الشيعة قسمان : القسم الأول : الروافض الذين يؤكدون أن الإمام على بن أبى طالب استحق الخلافة بنص حديث عن الرسول ﷺ وأن الصحابة الآخرين قد اخفوا هذا النص[1] .

أما القسم الثانى : فهم الزيدية الذين يقولون إن الإمام علىّ يستحق الخلافة بسبب افضليته على غيره من الصحابة[2] ، ولكن إمامة الشيخين صحيحة ، وقد راعى الصحابة فى اختيارهما مصلحة الأمة .

---

(١) يراجع فيما يخص مذهب الشيعة الإمامية أو الاثنى عشرية ابن خلدون (ص ٢١٩ ـ ٢٢٠ ـ ٢٢١ ـ ٢٢٢ ـ ٣٦٠ ـ ٣٦١) وكذلك المواقف (جـ٨ ص ٣٥٠ ـ ٣٥١ ـ ٣٨٥ ـ ٣٨٨) وابن تيمية (ص ١٠ ـ ١٣) ومثلهم فى الاسماعيلية .

(٢) فيما يخص الزيدية يراجع المواقف (جـ٨ ص ٣٩٢) وجولدزيهر (ص ٢٠٠) .

تعليق : اكتفينا بالاحالة إلى المراجع المشار إليها فى الهوامش السابقة دون حاجة لتلخيص ما ورد فيها من تفصيلات لأن استعراض آراء الشيعة خارج عن موضوع الكتاب وهو نظرية الخلافة فى فقه السنة ـ ولأن فقه الشيعة يحتاج لدراسة مفصلة بشأن نظرية ولاية الفقيه التى أحدثت تطوراً جديداً فى فقه الشيعة الإمامية (الإثنا عشرية) يقرب من فقه السنة .

الفصل الثانى

اجراءات الانتخاب

٤٦ ـ سنحاول أن نبحث تحت هذا العنوان ـ فى حدود ما نملك من مراجع (١) ـ المسائل الآتية :

(ا) تحديد الأفراد الذين لهم حق الانتخاب « أهل الاختيار » .

(ب) مكان الانتخاب .

(جـ) الأغلبية اللازمة للانتخاب .

(د) التزام الناخبين باختيار المرشح الأصلح .

(هـ) ماهية هذا العقد .

٤٧ ـ (ا) أهل الحل والعقد (أهل الاختيار) :

ان لتحديد الناخبين أهمية عملية كبرى ، فهو يمكننا من تعريف المقصود من تعبير « أهل الحل والعقد » حتى لا يبقى مدلوله غامضا عندما نستعمله فيما بعد .

ان تحديد هيئة الناخبين أى أهل الحل والعقد ضرورى لكى يمكن تحديد الناخبين بطريقة واضحة لا يعتريها الشك ، ودون هذا التحديد لا يمكن أن يوجد انتخاب

---

(١) يكاد يكون عملنا فى هذا البحث انشائيا لا يقتصر على مجرد شرح الفقه الإسلامى ، لأن ما نسميه اليوم طريقة الانتخاب لم يعرفها العالم الإسلامى فى صورة عملية واضحة ، وقد بينا من قبل سبب تقصير فقهاء المسلمين فى كل ما يتعلق بالانتخاب ، وهو تحول الخلافة الشرعية إلى ملكية وراثية فى وقت مبكر ، فلابد لنا من أن نعتمد على أنفسنا فى ايجاد صورة أولية لطريقة انتخاب (الخليفة) رغم نقص المراجع التى نعتمد عليها مؤملين أن يكون هذا حافزا لفقهاء المسلمين إلى المبادرة لسد هذا النقص .

حقيقى منظم ففى عصر الصحابة لم يكن من الممكن التفكير فى وضع شروط لمزاولة حق انتخاب أهل الحل والعقد ـ لأن الفكرة السهلة التى سادت هى أن الناخبين هم صحابة النبى ، ولو بقيت الخلافة انتخابية بعد جيل الصحابة لشعرت الأمة الإسلامية بضرورة ايجاد اجراءات منظمة ومحددة لاختيار أهل الحل والعقد وتحديدهم ، بحيث لا تبقى هذه المسألة الجوهرية وهى مسألة انتخاب أهل الحل والعقد ، ثم انتخاب الخليفة بمعرفتهم دون قواعد محددة [1] .

والواقع أن تحديد « أهل الحل والعقد » ، ليس ضروريا فقط لانتخاب الرئيس (الخليفة) ، بل هو ألزم كما سنرى فيما بعد عند الكلام على مباشرته مسئوليات الحكم ، فإن وجود هذه الهيئة ضرورى لكى يتمكن الرئيس من القيام بواجباته بطريقة صالحة مطابقة للشريعة ، فمن الواجب اذن على فقهاء هذا العصر ألا يكتفوا بعبارة « أهل الحل والعقد » ، كما فعل أسلافهم دون تحديد معنى هذه الكلمة ، أو دون ايجاد الوسيلة العملية لكى يمكن لكل شعب إسلامى أن يعين الأشخاص الذين يكونون هذه « الجماعة » التى يقع على عاتقها واجبات جوهرية سواء فى انتخاب الرئيس أو فى مباشرته مسئولياته بأن تتولى الرقابة على أعمال الحكومة .

٤٨ ـ شرط العدالة :

بينا فيما سبق أن هناك بعض الشروط تعتبر شروطا ظاهرة (الذكورة ، الحرية ، البلوغ ، الإسلام ، العقل) ويسهل التحقق من وجودها .

أما شرط « العدالة » فيخيل إلينا أن الطريق العملى لتحديد من تتوفر فيهم هواستعمال « القرائن » المبنية على المبادىء الإسلامية العامة ، فكل مسلم مفروض

---

(١) تعليق : ظاهر أنهم تحاشوا بذلك الاصطدام مع السلاطين الذين فرضوا ولايتهم بالقوة والغلبة ، واعطوا لأنفسهم الحق فى تحديد من هم أهل الحل والعقد ـ واستعملوا القوة لفرض سلطانهم على الجميع وإبادة من عارضوهم من « الناخبين أى أهل الحل والعقد .

فيه أنه عدل حتى يثبت عكس ذلك[1] .. وشرط « العلم » يمكن التحقق منه بسهولة باشتراط تقديم ما يثبت اجتياز الشخص مرحلة معينة من مراحل التعليم[2] ، بقى اشتراط « الحكمة » وهى تعنى درجة معينة من الخبرة بأحوال الناس والاحتكاك بالرأى العام ، وعلى ذلك يرجع لهذا ، « الرأى العام » نفسه ليختار من توفرت فيهم الشروط الأخرى السابقة ومن يكون منهم أكثر خبرة ونفوذا[3]

٤٩ ـ نظام الانتخـاب :

بمثل هذه التوجيهات ، نرى أنه من الممكن أن نصل إلى وضع الخطوط الرئيسية لنظام انتخاب عام يتغير تطبيقه العملى بداهة بحسب النظام السياسى لكل شعب من الشعوب الإسلامية .

٥٠ ـ (ب) مكان الانتخاب :

يقع الانتخاب فى جميع أنحاء العالم الإسلامى ، وليس للناخبين الذين يقيمون فى العاصمة (مقر الخلافة) أو فى أى قطر معين من الأقطار الإسلامية أى امتياز قانونى ، ولكن عملا قد تكون لهم أولوية تمكنهم من أن يكونوا أول من يبدأ الانتخاب ، ويقول الماوردى فى ذلك إن جميع الناخبين سواء منهم من كان فى العاصمة ومن كان بالأقاليم الأخرى (التى يعبر عنها فقهاؤنا بالأمصار) ، متساوون

---

(١) وفى نظر الفقهاء يكون الدليل العكسى هو صدور أحكام قضائية على درجة من الخطورة يترتب عليها سقوط صفة العدالة (مثل الحدود) وأضافوا لذلك طائفتين :

أ ـ المجربة عليهم شهادة الزور لدى القضاء . .

ب ـ والذى تكرر اتهامه فأصبح محلا للشبهات .

(٢) ويمكن أن يكون هذا الدليل حصوله على دبلوم أو شهادة تثبت حضور دروس عامة للجمهور ، لاعطائهم نوعا من الثقافة السياسية والشرعية المتعلقة بنظام الحكم .

(٣) نعتقد أن الانتخاب قد يكون أفضل الطرق لتعيينهم ، وبذلك يكون انتخاب الرئيس على درجتين ، تكون فيه الدرجة الأولى لاختيار « أهل الحل والعقد » .

فى حقوق الانتخاب ، ولا توجد طبقة لها امتياز على غيرها ، ولكن فى العمل لما كان الناخبون الموجودون فى العاصمة هم أول من يعلم بموت الحاكم ، ولأن أغلب المرشحين الصالحين لتولى الحكم يوجدون فى غالب الأحيان فى مقر الخلافة ، فان ناخبى العاصمة قد تصبح لهم أسبقية بحكم الواقع[1].

٥١ ـ (جـ) الأغلبية المطلوبة :

فيما يتعلق بالأغلبية اللازمة لانتخاب الخليفة نجد أمامنا آراء مختلفة تخلط بين الترشيح والولاية حتى يبدو بعضها فى منتهى الغرابة : من ذلك القول بأن أى عدد مهما قل من الناخبين يكفى لتعيين الخليفة والصواب أنه يكفى للترشيح فقط . (وبعض الفقهاء يحدد هذا العدد تحديدا تحكميا بخمسة والبعض يكتفى بثلاثة ، بل ان هناك من تبلغ به السخافة إلى أن يكتفى بناخب واحد)[2].

وظاهر أنه طبقا لرأى أمثال هؤلاء ، لا يكون الأمر انتخابا حقيقيا إذ أن أقوالهم تؤدى إلى القول بشرعية الخلافة الناقصة غير الراشدة وهى خلافة من جاءوا بعد عصر

---

(١) الأحكام السلطانية ص ٤ ، ويعترض ابن حزم بكل شدة على القول بأن سكان العاصمة وحدهم يقومونبانتخاب الخليفة دون أهل الأمصار ويرى أن هذا الادعاء وجد فى عصر الأمويين إذ ادعى أهل الشام بأن لهم وحدهم حق انتخاب الخليفة ، وهكذا انتخبوا مروان ثم ابنه عبد الملك (جـ ٤ ص ١٦٨) ، ولما كان الانتخاب يجرى فى جميع الاقطار فلابد من وضع نظام يحقق إجراءه فى جميع البلاد فى وقت واحد ، وقد كان ذلك أمرا عسيرا فى العصور السابقة ، أما اليوم فهو من الأمور السهلة المألوفة .

(٢) كل هذه الآراء تخلط بين الترشيح والتولية ـ تراجع فى ذلك الأحكام السلطانية ص ٥ ـ والسوابق التاريخية التى أشار إليها الماوردى والتى اعتمد عليها أهل البصرة القائلون بهذا الرأى فى نظرنا شواهد معرفة ، فأبو بكر لم ينتخب بمبايعة عمر له ، بل انتخب فى اليوم التالى ليوم السقيفة حينما بايعه جميع الصحابة أما الستة الذين انتخبوا عثمان للخلافة (من بين الستة الذين اختارهم عمر) فإن هذا الاختيار لم يكن تعيينا للخليفة بل كان مجرد ترشيح ، أما حجج أهل الكوفة فيلاحظ أنها تعتمد على قياس تعيين الخليفة على أحكام نظم أخرى كالزواج أو الإجراءات القضائية رغم اختلاف هذه النظم فى طبيعتها عن نظام الحكم فهو قياس مع الفارق فالقاضى أو الولى هما صاحبا الولاية المقررة فى القضاء أو التزويج بينما الناخب الذى يعطى صوته لا يملك وحده دون غيره من الناخبين ولاية تعيين الحاكم .

الخلفاء الراشدين عن طريق التغلب والسيطرة أو الوراثة ـ وذلك باعطائها أساسا انتخابيا صوريا بالزعم بأنهم عينوا بطريقة انتخابية صورية عن طريق تقليل عدد الناخبين ، إذ لا يعجز كل متغلب أو مسيطر أن يجد له ناخبا واحدا أو خمسة يؤيدونه .

٥٢ ـ التمييز بين الخلافة الصحيحة والناقصة :

والواقع أنه لتكوين رأى صحيح فى هذا الشأن ، يجب أولا التنزه عن هذه الأغراض ، وتجنب هذا الخلط المؤلم بين نظام الخلافة الشرعية الصحيحة ، وبين الخلافة الناقصة ، فهذا النوع الأخير هو فى طبيعته قائم على أسس غير صحيحة (وتعاقد فاسد لوقوع الإكراه) ، ولا يمكن محاولة تصحيحه بالزعم بوقوع انتخاب موهوم ، أما الخلافة الصحيحة فهى على العكس من ذلك تؤسس على انتخاب حقيقى وعقد صحيح ، فمن المقطوع به أن الحل الصحيح لمسألة الأغلبية اللازمة يرجع فيه رأى الفقهاء الذين قالوا إن تعيين الخليفة ، لا ينعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد ليكون الرضاء به عاما ، والتسليم لإمامته اجماعا »[1] .

وحجة هؤلاء الفقهاء قاطعة ، فان الخليفة (رئيس الدولة) ، وهو ممثل الأمة يجب أن تستند سلطته على عقد صحيح مبنى على موافقة جمهور الأمة[2] ، أما الاعتراضات التى توجه إلى هذا الحل فهى غير جدية ، وهى نوعان : الأول

---

(١) الأحكام السلطانية ، ص ٤ .

(٢) يضاف إلى ذلك أن هذا الحل يمنع من انتخاب أكثر من خليفة واحد ، طبقا للآراء الأخرى من الممكن أن يعين عدة خلفاء مادام يكفى لبيعة كل منهم خمسة أشخاص مثلا ، ويقول أهل تلك الآراء بأن الأولوية تكون للأسبق فى التعيين (ابن حزم ص ١٧٠) ومعنى ذلك أنه يكفى أن يتفق الشخص مع خمسة لكى يبايعوه فيلتزم الناس جميعاً بعد ذلك ببيعتهم حتى ولو كانت أغلبية المسلمين لا توافق على ذلك بل وحتى لو كان هناك من هو أصلح لتولى الخلافة .

الذى قاله « الماوردى » يقوم على تفسير خاطىء لحادثة تاريخية[1] ، أما الثانى الذى قاله ابن حزم فهو قائم على ظن خاطىء بأن ذلك يستلزم الإجماع على انتخاب شخص معين [2] . فالحل الذى قال به علماء الكلام هو من الوجهة الفقهية والعملية الحل الوحيد الذى يمكن قبوله[3] ، وبناء عليه فلا مجال للتردد فى رفض الآراء المخالفة السخيفة التى ذكرناها ، والتى لا تخفى البواعث السياسية التى اوجدتها .

٥٣ ـ رأينـــا :

وكل ما يمكن قوله للاحتفاظ بحقيقة النظام الانتخابى ، أنه فى المرحلة الأولى[4] ، وهى مرحلة الترشيح ، يكفى أن يرشح الشخص بوساطة فرد واحد أو أكثر ، أما فى المرحلة الثانية ـ مرحلة الانتخاب فلا بد أن ينتخب

---

(١) الأحكام السلطانية ص ٤ : « وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبى بكر ـ رضى الله عنه ـ على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنه » ، وقد أشرنا من قبل إلى أن هذا التفسير لما حصل فى اختيار أبى بكر غير صحيح ، فإن انتخابه لم يتم إلا فى اليوم التالى ليوم السقيفة وليس بمجرد مبايعة عمر له .

(٢) ابن حزم جـ ٤ ص ١٦٧ : ١٧١ ـ حيث يقول إن من المستحيل أن يتفق المسلمون جميعا على شخص واحد ليكون خليفة ، ولكن الوضع يختلف إذا اشترطنا الأغلبية بدلا من الاجماع ، ومع ذلك يشير المؤلف إلى صعوبة أخرى ، إذ يقول إنه من المستحيل عملا تعداد أصوات جميع المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها ، ولكن هذه الاستحالة لم تعد موجودة فى عصرنا حيث أمكن وضع نظم انتخابية دقيقة يساهم فيها ملايين الناخبين كما فى روسيا وأمريكا .

ويلاحظ أن ابن حزم لا يوافق على القول بتحديد العقد اللازم للبيعة بخمسة ، إنما يقترح ثلاثة وسائل : الأولى وهى التى يفضلها هى تعيين الخليفة بواسطة سلفه ، والثانية ، وهى فى حالة عدم التعيين من السلف هى إعلان الشخص نفسه خليفة متى كان أهلا لذلك ، أما الثالثة فهى أن يختار الخليفة السابق عددا من الناخبين يتولون اختيار الخليفة كما فعل عمر .

(٣) ويظهر أن الشيخ رشيد رضا يؤيد هذا الرأى (ص ١١ : ١٣) .

(٤) فالانتخاب يكون على ثلاث مراحل الأولى وهى تقدم المرشحين إلى الناخبين ، والثانية وهى الأهم هى اختيار أحد هؤلاء المرشحين بأغلبية الأصوات والثالثة هى بيعة الخليفة المختار لكى يباشر سلطته ، (الأحكام السلطانية ترجمة استروروج الفرنسية ص ١٠٦) .

بأغلبية الأصوات ، وفى المرحلة الثالثة وهى مرحلة التنصيب لمباشرة الخلافة [1] فان اعلان بدء نفاذ عقد الخلافة يكون بالبيعة الصادرة من جميع ناخبى العاصمة كممثلين لبقية الناخبين وذلك بقصد تسهيل (إجراء التنصيب) [2] .

٥٤ ـ (د) واجب الناخبين فى اختيار أصلح المرشحين :

يكفى لبيان أهمية هذا الالتزام أن نورد ما كتبه « الماوردى » فى تعريف هذا الالتزام « إذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة (أى المرشحين) ، المتوفرة لديهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته . ولا يتوقفون عن بيعته ، فإذا تبين أنهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت بيعتهم له « الامامة » ، فلزم كافة الأمة الدخول فى بيته والانقياد لطاعته ، وان امتنع عن الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها (لأنها عن رضا واختيار لا يدخله اكراه ولا اجبار) ، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها ، فلو تكافأ فى شروط الامامة اثنان قدم لها اختيارا اسنهما ، وان لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطا ، فان بويع أصغرهما سنا جاز ، ولو كان أحدهما أعلم والآخرأشجع روعى فى الاختيار ما يوجبه حكم الوقت ، فان

---

(١) ويقول مترجم الأحكام السلطانية (استروروج ص١١٢) .

« يمكن القول بأن البيعة تشبه عقد الهبة الذى ينعقد بالايجاب والقبول ولكنه يتم بالتسليم ، فكذلك الخلافة تنعقد بالايجاب والقبول وتتم بالبيعة التى تعتبر تسلما للسلطة » ، ويراجع فى معنى البيعة أيضا ابن خلدون ص ٢٣٢ ، حيث يؤيد التشابه بين الهبة والخلافة مشيرا إلى أن من يضع يده فى يد الخليفة مبايعا يكون كمن يسلمه الولاية ، ويلاحظ أيضا انه يشير إلى قياس الخلافة على عقد البيع كما تدل عليه استعمال كلمة بيعة ويراجع أيضا « ارنولد » فى الخلافة ص ٢٠ .

(٢) وهذا يفسر القول بأولوية أهل العاصمة فهم أول من يجب عليهم التسليم للخليفة بعد اختياره وهذا مجرد تأكيد وتنفيذ لاختيار جمهور الأمة وليس بديلا عنه ، [هذه هى يمين الولاء وان سميت بيعة .. وهى تماثل إجراء حلف اليمين فى العصر الحاضر] .

كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة ادعى لانتشار الثغور ، وظهور البغاة ، كان الأشجع أحق ، وان كانت الحاجة إلى فضل العلم ادعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق [1] فعلى الناخبين اذن الالتزام بأن ينتخبوا أكثر المرشحين كفاءة مع مراعاة ضرورات العصر [2] ، ولكن ما مدى هذا الالتزام ؟ هنا نظريتان متعارضتان تقوم كل منهما على تكييف مختلف لعملية الانتخاب فى ذاتها ، وهو ما سنتعرض له الآن عند بحث طبيعة هذا العمل من الوجهة القانونية .

٥٥ ـ (هـ) ماهية الانتخاب (البيعة) :

عندما يبايع الناخبون المرشح للخلافة ، هل يمنحونه السلطة بهذا الاجراء أم أنه مجرد اقرار بأنه هو الخليفة ، أو بعبارة أخرى هل البيعة عقد يمنح الولاية (مكسب للسلطة) أو تصرف (كاشف لها) [3] ؟ هناك رأى بأنها عمل كاشف ، وهذا الرأى يفترض أنه لا يوجد فى الأمة الإسلامية إلا شخص واحد هو أجدر المرشحين بتولى الخلافة ، وان اختيار الناخبين لابد ان يهدى إليه ويكشفه ليعلنوه إلى العالم الإسلامى [4] ، ومعنى ذلك أن هذه النظرية تقوم على نوع من الصوفية أو الالهام دون أى اعتبار لتداخل العوامل الاجتماعية .

والحقيقة أن الناخبين باختيارهم للخليفة إنما يمنحونه السلطة العامة ، فالانتخاب تصرف منشىء وسنرى فيما بعد أن النتائج المنطقية لهذا الرأى هى التى سار عليها الفقهاء .

---

(١) ، (٢). الأحكام السلطانية ص ٥ .

(٣) يجيب صاحب « المواقف » ، على هذا السؤال عرضا ، بقوله أن الاختيار ليس هو السبب المنشىء لسلطة الخليفة (أى الولاية العامة) ، وإنما هو يكشف وجودها .

تراجع المواقف ج٨ ص ٣٥١ ، ويظهر أن صاحب « المواقف » إنما قرر ذلك ردا على ما ذهبت إليه الشيعة من إنكار أن الانتخاب طريقة شرعية لاختيار الخليفة .

(٤) ولعل هذه الفكرة هى التى تفسر ما ذهب إليه بعض الفقهاء من الاكتفاء ببيعة عدد محدود من الأشخاص فى تعيين الخليفة .

٥٦ ـ النتـائج العمليـة :

ولنبحث الآن فى أثر كل من هاتين النظريتين على التطبيق العملى لالتزام الناخبين باختيار أصلح المرشحين ، ظاهر أنه إذا أخذنا بالنظرية الأخيرة ، فإن هذا الالتزام يصبح فى الواقع مجرد ندب أو توصية ، أى أنه إذا فرض أن الانتخاب قد خص بالولاية خليفة معينا ، فانه يكتسب ولايته بمقتضى هذا الانتخاب حتى لو وجد من بين المرشحين من كان أجدر منه ولم يقع عليه الاختيار ، وكل ما يمكن ترتيبه على هذا الالتزام هو أن ينصح الناخبون بمراعاة ما تمليه عليهم ضمائرهم تنفيذا لهذا الالتزام الذى يوجب عليهم اختيار أصلح المرشحين ، دون أن يترتب على هذا الندب أى جزاء من جزاءات القانون العام ، وعلى عكس ذلك ، لو كان الانتخاب مجرد تصرف كاشف كما يقول بذلك أصحاب النظرية الأولى ، فإن الناخبين يقع عليهم التزام قانونى (لا مجرد توصية أو ندب) ، بأن يختاروا من هو أكثر أهلية ، فإذا خالفوا هذا الإلتزام القانونى الالزامى فى اختيارهم فإن هذا الانتخاب يقع باطلا .

٥٧ ـ حالة اختيار المفضول :

نستطيع الآن أن نفهم ما قاله « الماوردى » فى هذا الصدد « ولو ابتدأوا (الناخبون أو أهل الاختيار) ، بيعة المفضول مع وجود الأفضل نظر : فإن كان ذلك لعذر دعا إليه كون الأفضل غائبا أو مريضا أو كون المفضول أطوع فى الناس وأقرب فى القلوب . انعقدت بيعة المفضول وصحت امامته ، وأن بويع بغير عذر : فقد اختلفت الآراء فى انعقاد بيعته وصحة إمامته ، فذهبت طائفة منهم « الجاحظ » إلى أن بيعته لا تنعقد لأن الاختيار إذا دعا إلى أولى الأمرين لم يجز العدول عنه إلى غيره مما ليس بأولى كالاجتهاد فى الأحكام الشرعية ، أى أنه لا يجوز إذا وجد الأولى وهو فى النص ، وقال الأكثر من الفقهاء والمتكلمين يجوز إمامته وتصح بيعته ، ولا يكون وجود الأفضل مانعا من أمامة المفضول إذا لم

يكن مقصرا عن شروط الإمامة ، كما يجوز فى ولاية القضاء تقليد المفضول مع وجود الأفضل لأن زيادة الفضل مبالغة فى الاختيار وليست معتبرة في شروط الاستحقاق [1] ، ففى الفرض الأول ، أى إذا كان هناك عذر مبرر لترك الأفضل يكون فى حكم غير الموجود لوجود سبب كاف لتفضيل من هو أقل منه ، ولكن الفرض الثانى هو الذى تتعارض فيه النظريتان : فالفقهاء الذين يرون أن بيعة المفضول تكون غير صحيحة ولا تنعقد بها الإمامة يظهر أنهم يقولون بنظرية الصفة الكاشفة للانتخاب ، أما الذين يقولون بالعكس ، وهم أغلبية الفقهاء والمتكلمين كما ذكر الماوردى فيرون أن الانتخاب تصرف منشىء [2] .

٥٨ ـ وجود الأفضل فيما بعد :

وهناك مسألة أخرى إذا فرضنا أن الذى وقع عليه الاختيار كان الأفضل وقت الانتخاب ، ولكن وجد بعد ذلك شخص آخر يفضله : فى هذه الحالة لا خلاف بين الفقهاء فهم مجمعون على أن « عقد البيعة يكون قد انعقد نهائيا مع الذى وقع عليه الاختيار أولا ، ولم يجز العدول عنه إلى من هو أفضل منه [3] » .

فالنظريتان لا تتعارضان فى هذا الصدد إذ أن الخليفة عندما انتخب كان أفضل المرشحين .. فاختياره سواء اعتبرناه تصرفا منشئا أم كاشفا قد اكسبه حقا نهائيا فى الامامة . ومعنى ذلك أنه لتقدير من هو المرشح الأفضل يجب الرجوع إلى الوقت الذى وقع فيه الانتخاب .

٥٩ ـ التساوى فى الأفضلية ـ والمرشح الوحيد :

ولكن النظريتين تتعارضان فى صدد المسألتين الآتيتين :

---

(١) الأحكام السلطانية ، ص ٥ ـ ٦ .
(٢) يراجع أيضاً المواقف ، ج ٨ ص ٣٨٣ ، وابن حزم ج ٤ ص ١١٠ .
(٣) الأحكام السلطانية ص ٥ .

(ا) إذا وجد الناخبون أمامهم شخصين متساويين فى الأهلية والفضل فكيف يختارون أحدهما ؟

بحسب الرأى القائل بأن الاختيار تصرف منشيء « يكون الناخبون بالخيار فى بيعة أيهما شاءوا[1] » ، أما بحسب الرأى الآخر فان الناخبين لا يستطيعون تفضيل احدهما على الآخر ماداما متكافئين وللوصول إلى حل للمشكلة يرى بعضهم أنه يجب « أن يقرع بينهما ويختار من أصابته القرعة منهما »[2] .

(ب) إذا لم يوجد إلا شخص واحد توفرت فيه شروط الأهلية لتولى الخلافة فيجب أن يختار إماما ، ولكن هل يلزم إجراء انتخاب للوصول إلى ذلك ؟ ذهب من يعتبرون الاختيار تصرفا كاشفا إلى أنه لا فائدة فى إجراء الانتخاب فى هذه الحالة ؛ « لأن المقصود من الانتخاب تمييز الولى ، وقد تميز هذا بصفته »[3] . أما أصحاب النظرية المخالفة فيرون أنه لابد من وقوع انتخاب لكى يكسب المرشح ، ولو كان واحدا ، الولاية « لأن الخلافة عقد لا يتم إلا بعاقد »[4] .

---

(١) الأحكام السلطانية ص٥ .

(٢) الأحكام السلطانية ، ص٥ ويرى الماوردى أن التنازع على الخلافة ليس سببا لاستبعاد المتنازعين حيث يقول « والذى عليه جمهور العلماء والفقهاء أن التنازع فيها لا يكون قدحاً مانعاً وليس طلب الامامة مكروها ، فقد تنازع فيها أهل الشورى ، فما رد عنها طالب » .

(٣) الأحكام السلطانية ، ص٦ .

(٤) الأحكام السلطانية ، ص٦ حيث يقول « كالقضاء إذا لم يكن من يصلح له إلا واحد ، لم يصر قاضيا حتى يولاه » ، وقد ذكر أيضاً رد بعض أنصار الرأى المعارض على هذه الحجة بقولهم « لا يصير المنفرد قاضيا ، وان صار المنفرد أماما ، وفرق بينهما بأن القضاء نيابة خاصة يجوز صرفه عنها مع بقائه على صفته ، فلم تنعقد ولايته إلا بتقليد مستنيب له ، والامامة من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله تعالى وحقوق (الآدميين) أو العباد ، لا يجوز صرف من استقرت فيه إذا كان على صفته ، فلم يفتقر تقليد مستحقها من تمييزه إلى عقد مستنيب له » .

٦٠ ـ الـرأى الراجح :

لنرجع الآن إلى مسألة ماهية إجراء الانتخاب ، فقد استعرضنا النظريتين المتعارضتين فيما يختص بماهيته القانونية ، وقد بينا أن النظرية القائلة بأنه عقد منشىء هى التى نفضلها .

٦١ ـ النتـــائج المنطقية :

بقى أن نستخلص منها نتائجها المنطقية الآتية :

(ا) أن المرشح للرياسة حتى ولو كان هو أصلح الناس لها ، لا يكتسب الولاية إلا بمقتضى الانتخاب ولا تكفى الأهلية الذاتية ، ويترتب على ذلك ما بيناه من رأى جمهور الفقهاء فى المسائل الثلاث السابقة وهى صحة انتخاب خليفة ولو وجد من هو أفضل منه ، أو من يكافئه فى الأفضلية ، وكذلك وجوب إجراء انتخاب فى حالة وجود مرشح واحد كفء .

(ب) أن الاختيار عقد حقيقى غرضه إعطاء الخليفة المنتخب الولاية العامة [1] ومن هذا ينتج :

١ ـ أنه لابد من قبول من وقع عليه الاختيار برضائه الصحيح الحر وهو أمر متفق عليه [2] .

ويلاحظ أن جميع المسائل التى تفرقت فيها آراء أصحاب المذهبين نجد أن المذهب القائل بأن الانتخاب طريقة شرعية لتولى الخلافة هو رأى جمهور الفقهاء ، وان كان بعض أصحاب هذا الرأى نفسه يذهب إلى أن الانتخاب كاشف لا منشىء ، ولكن الذى دفعهم إلى ذلك فى نظرنا هو معارضة رأى الشيعة فقط ، لذلك فانهم يتراجعون عندما يواجهون النتائج المنطقية لهذا الرأى ، وهذا يؤكد أفضلية الرأى الذى رجحناه فى المتن .

(١) وفى ذلك يقول الماوردى «ان الامامة عقد مراضاة واختيار لا يدخله اكراه ولا اجبار» ص ٥ .

(٢) ويقول «الماوردى» ص ٥ فى ذلك «ان امتنع ـ من اختاروه ـ من الامامة ولم يجب إليها ، لم يجبر عليها ...» .

٢ ـ أن ما يعيب رضا الناخبين ـ خاصة الاكراه ـ يجعل الانتخاب باطلا ولا أثر به [١] .

٦٢ ـ ومما سبق نستخلص هذا المبدأ الأساسى :

مادام أن الخليفة المنتخب قد اكتسب الولاية من الانتخاب الذى هو عقد حقيقى بينه وبين الأمة ، فان معنى ذلك أن سلطته إنما يستمدها من الأمة [٢]

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٢٣٢ .

(٢) ويلاحظ فى هذا الصدد الفرق بين الخليفة والرسول ، فسلطة الرسول ، وهى روحية ودنيوية فى الوقت نفسه مستمدة من الله مباشرة ، بينما الخليفة وسلطته دنيوية فقط . إنما يستمدها من الأمة ، وكلمة « الخليفة » وان كان معناها الأول « خليفة النبى أو ممثله » ، تعنى أيضاً « خليفة الأمة أو ممثلها » وقد جرى استعمالها فى هذين المعنيين على السواء ، فيقال خليفة المسلمين وخليفة الرسول ، يراجع شرح المقاصد ج ٢ ص ٦ ٢ ، ومبسوط السرخسى الذى أشارت له المذكرة التركية ، ترجمة عبد الغنى سنى ص ٢٩

الباب الثانى

الاستخلاف أو اختيار الخليفة الشرعى السابق

تمهيـــد :

٦٣ ـ أساس هذه الطريقة هو الإجماع ، فقد جاء فى « المواقف » أن تولى الخلافة يمكن أن يقع بناء على نص من النبى أو من الخليفة الشرعى الصحيح السابق ومصدر هذه القاعدة هو الإجماع[١] .

٦٤ ـ ويذكر « الماوردى » سابقتين تاريخيتين يجب أن نستعرضهما لنستطيع بحث الطبيعة القانونية لهذه الطريقة[٢] ، فالسابقة الأولى هى اختيار أبى بكر ـ وهو الخليفة الأول لعمر للخلافة من بعده ويروى الطبرى قصة هذا التعيين ، ويهمنا أن الخليفة الأول قد استشار بعض كبار الصحابة (مثل عبدالرحمن بن عوف ، وعثمان بن عفان) ، قبل أن يختار عمر ، وأنه بذلك تأكد من إقرار الأمة لهذا الاختيار[٣] ، وجعل عثمان يكتب خطاب الاستخلاف ، فضلا عن أن هذا الاختيار قد تم بمبايعة الجمهور لهذا المرشح نهائيا[٤] بعد وفاة أبى بكر .

---

(١) المواقف ـ ج٨ ، ص ٣٥١ ، ويراجع أيضاً ابن خلدون ص ٢٣٣ .

(٢) الأحكام السلطانية ، ص ٧ .

(٣) الطبرى ج ٤ ص ٥١ ، ٥٣ .

(٤) العقيدة العضدية طبعة القاهرة عام ١٣٢٢ هـ ص ٣٠٤ .

أما الحادثة الثانية فهى ما فعله عمر وهو الخليفة الثانى ، بأن اختار ستة مرشحين وكلفهم باختيار مرشح منهم للخلافة من بعده والواقع أنه قد رجع إلى الرأى العام فى تعيين هؤلاء المرشحين [1] ، وأنه عندما اجتمع هؤلاء الستة ، وفوضوا عبدالرحمن بن عوف فى أن يختار من بينهم المرشح للخلافة ، فانه قد بذل جهده للتأكد من اتجاه الرأى العام ، وانكب على هذه المهمة بكل دقة وأمانة ثلاث ليال [2] ، وأخيرا عندما وقع اختياره على عثمان ، فان هذا الاختيار قد أقره الجمهور بمبايعته له كما وقع فى تولية عمر [3] .

٦٥ ـ وظاهر من ذلك أنه فى هاتين الحادثتين استخلف الخليفة من يخلفه بعد اقرار من الرأى العام ، وقع أولا ضمنا ثم جاء بعد ذلك صراحة عن طريق البيعة بعد وفاته ، هذا هو ما دفع بعض الفقهاء إلى القول برأى خاص فى ماهية هذه الطريقة ، فهى فى نظرهم ليست تعيينا نهائيا ، ولا تخول الشخص المعين سلطة الخلافة بمقتضى إرادة الخليفة السابق وحده ، **وإنما هى مجرد ترشيح شخص معين (كما وقع فى تعيين عمر)** ، أو شخص من بين أشخاص معينين (كما حصل فى اختيار عثمان) على أن الأمر يرجع فى النهاية إلى إرادة الناخبين ، وهم احرار فى أن يقروا هذا الترشيخ أو أن يرفضوه [*] ، وسنعود لهذه المسألة .

٦٦ ـ يكفينا الآن أن نقرر أنه ،حتى لو أخذنا بالرأى الذى يعتبر اختيار الخليفة السالف تعيينا نهائيا ، فانه لا يمكن بحال من الأحوال أن نستخلص من هذه الطريقة سندا شرعيا لجعل الخلافة فى الإسلام ملكا وراثيا ، وقد حاول البعض عبثا أن يتخذ من هذه الطريقة حجة ليخلع ثوبا شرعيا على ما جرى عليه

---

(١) الطبرى ج ٤ ص ٥١ ، ٥٣ .

(٢) الطبرى ج ٥ ص ٣٣ ـ ٣٨ .

(٣) الطبرى ج ٥ ص ٣٣ ـ ٣٨ .

(*) تعليق : (وفضلا عن ذلك فإن الاستخلاف لا يكون صحيحاً إلا إذا كان صادراً ممن كانت ولايته شرعية صحيحة) .

العمل بعد الخلفاء الراشدين فى عصور الخلافة الناقصة حيث كان للخليفة الذى استولى على الحكم بالقوة يعين ابنه أو أحد أقاربه خليفة له لتبقى الخلافة فى أسرته ، ولكن الواقع أن هناك تعارضا تاما بين اختيار أبى بكر لعمر وبين تعيين يزيد بواسطة أبيه معاوية مثلا ، فبينما كان اختيار عمر مقصودا به مصلحة المسلمين بتقليد ولايتهم إلى من هو أقدر على القيام بأعبائهم ، فان تعيين يزيد قصد به مصالح الأسرة الأموية بجعل الخلافة ملكا وراثيا فيها [1] . فالحالة الأولى هى التى تكون اختيارا حقيقيا واستخلافا بالمعنى القانونى . أما فى الحالة الثانية فاستخلاف صورى ، والحقيقة أنها كانت وراثة (وتنقل إلى المستخلف عيوب ولاية من استخلفه بسبب عدم صحة استيلائه على الحكم بالقوة والسيطرة) .

٦٧ ـ وبين هذين النظامين توجد فروق جوهرية :

(ا) فى الاستخلاف الحقيقى لا يستطيع الخليفة المتصرف أن يختار من يخلفه من بين أقاربه الأقربين (كابنه أو أبيه) ، على حين أن الاستخلاف الصورى يخفى فى الواقع وراثة ولا يستفيد منه عادة إلا هؤلاء الأقارب المقربون بالذات .

(ب) فى نظام الاستخلاف الحقيقى يجب أن يتوفر فيمن يستخلفه ، وقت اختياره ، شروط الأهلية اللازمة لتولى الخلافة ، ولكن فى حالة التوريث لا يشترط ذلك . فيجوز مثلا أن يكون المستخلف قاصرا مادام المقصود من تعيينه هو استبقاء الخلافة فى أسرة معينة .

(جـ) فى نظام الاستخلاف الحقيقى يقع فعلا اختيار وتراعى فيه المصلحة العامة ، وفى النظام الوراثى ، لا يقع التعيين إلا صوريا ، والحقيقة أن

---

(١) يراجع فى نفس المعنى (رشيد رضا) فى الخلافة ، ص ٣٤ ، وقد كان تعين يزيد بمعرفة أبيه معاوية أول سابقة فى الإسلام للخلافة الوراثية ، ولم ينتقد ابن خلدون هذا التعيين ، بل فسره بأنه تطور للخلافة لكى تصبح ملكا وراثيا ، المقدمة ص ٢٣٣ ـ ٢٣٥ .

الاختيار يتقرر مبدئيا بناء على عرف متبع فى الأسرة الحاكمة ، أو على تقاليد سياسية ، توجب تعيين شخص من أفراد الأسرة الحاكمة لمصلحة هذه الأسرة نفسها ، لا للصالح العام[1] ، (وفضلا عن ذلك فإن الاستخلاف لا يصح شرعا إلا إذا صدر ممن كانت خلافته صحيحة باختيار حر مثل أبى بكر أو عمر بن الخطاب) .

٦٨ ـ بعد أن عرفنا أساس وطبيعة الاستخلاف ، يمكننا أن نعالج البحث القانونى الخاص بهذه الطريقة من طرق اختيار الخليفة وذلك فى فصلين متتالين عن شروطها ثم عن آثارها .

---

(١) يمكن القول بأنه فى الحقيقة يستمد الخليفة المستخلف ولايته من سبب مستقل عن الخليفة الذى اختاره ، بخلاف الحال فى الخلافة الوراثية حيث يكون للخليفتين مصدر واحد ، هو وراثة مؤسسى الأسرة الحاكمة ، ويلاحظ ان الخلافة الوراثية غريبة عن الخلافة الصحيحة ، فإن النبى ﷺ ، لم يعين للخلافة عمه ولا ابن عمه وكذلك لكل من الخلفاء الراشدين الأربعة ابن ولكن واحدا منهم لم يستخلف ابنه ليتولى الخلافة

الفصل الأول

شروط الاستخلاف

٦٩ ــ ليصح الاستخلاف يجب أن تتوفر فيه شروط معينة فى الخليفة المتصرف وفيمن استخلفه .

(ا) فيما يتعلق بالخليفة المتصرف .

٧٠ ــ ١ ــ يجب أن يكون هو الرئيس ــ الشرعى الصحيح ــ المباشر للسلطة فعلا ، فإذا لم يكن قد تولى الإمامة بطريق شرعى صحيح فلا يمكن أن يصح الاستخلاف الصادر منه ، كما أنه قبل ولايته لا يجوز أن يعد باستخلاف غيره إذا ولى الخلافة فيما بعد ، لأن الاستخلاف عمل يقوم به بمقتضى ولايته الفعلية الشرعية الصحيحة لا بمقتضى ولاية احتمالية متوقعة أو ولاية فاسدة أو ناقصة ولذلك لا يجوز إلا ممن يباشر فعلا ولاية شرعية صحيحة [(١)] .

٧١ ــ ٢ ــ يجب أن يكون الباعث للخليفة على هذا التعيين هو الصالح العام فقط ككل الأعمال أو التصرفات التى يقوم بها أثناء ولايته العامة وقد قال الماوردى فى ذلك : « أنه إذا أراد الخليفة أن يعين خليفة ، فواجب عليه أن يبذل كل جهوده للبحث عن أصلح الناس لها ، والذى تتوفر فيه شروط الأهلية اللازمة

---

(١) وعلى ذلك إذا اختار أحد الخلفاء من يخلفه ، فليس لهذا المختار أن يتنازل عن هذا الحق لغيره ، لأنه لم يباشر سلطة فعلا .

يقرر (الماوردى) ، ص٨ ، ٩ ان للخليفة أن يختار أكثر من واحد بترتيب معين ، ولكنه لا يملك أن يعين خلفا لخلفه .

لها توافرا تاما » [1] ، وهذا رفض مطلق ، ونبذ صريح ، وحكم قاطع ببطلان مبدأ الوراثة ، وسنرى فضلا عن ذلك فيما بعد ، أن الخليفة لا يجوز له اختيار أقاربه الأقربين ، حتى ولو كان فيهم أصلح الناس للخلافة ، وما عليه فى هذه الحالة إلا أن يمتنع عن الاستخلاف ويترك للناخبين أن يختاروا الأصلح عقب وفاته ، وعلى أى الأحوال يجب ألا يتأثر الخليفة فى تعيينه بأى مصلحة شخصية ، أو عصبية أو اعتبار عائلى ، بل يجب أن يراعى الصالح العام وحده .

(ب) فيما يتعلق بالشخص المختار

٧٢ ـ ١ ـ أهليته وقت التعيين ووقت مباشرته للخلافة :

يجب أن تتوافر فيمن يستخلف شروط الأهلية للخلافة (الولاية) فى وقت الاستخلاف فإذا كان وقت اختياره قاصرا أو غير عدل ، فان استخلافه باطل ولو حدث بعد ذلك أن استوفى هذه الشروط وقت وفاة من استخلفه وذلك ببلوغه أو صيرورته عادلا [2] .

٧٣ ـ إذا كانت هذه الشروط لازمة وقت تعيينه فانها بالطبع ألزم وقت توليه [3].

٧٤ ـ الغـائب :

الغائب ، بالمعنى القانونى لهذا التعبير (أى الشخص الذى لا يعلم إن كان حيا أو ميتا) يكون استخلافه باطلا [4] ، أما الغيبة المادية أى عدم الحضور فقط فلا

---

(١) الأحكام السلطانية ، ص٧ .

(٢) الأحكام السلطانية ، ص٨ .

(٣) يفهم من كلام الماوردى أنه يجب أن يحتفظ بشروط الأهلية ابتداء من يوم استخلافه إلى يوم توليه الخلافة .

(٤) الأحكام السلطانية ص٨ ، وعلة ذلك انه لا يمكن التحقق من توافر شروط الأهلية لديه .

تمنع من صحة الاستخلاف ، ولكن إذا لم يعد وقت بدء خلافته وجب على الناخبين أن ينتخبوا نائبا له يباشر شئون الخلافة باسمه حتى يعود .

٧٥ ـ ٢ ـ استبعاد الأقربين :

يجب ألا يكون المستخلف ابن الخليفة المعين أو أباه ، لأن وجود هذه القرابة بينهما يثير الشك فى الباعث على مثل هذا التصرف وتلك قاعدة توضح تماما نبذ مبدأ الوراثة .

وقد وضعها الفقهاء قياسا على حالة الشاهد أو القاضى الذى يشهد أو يحكم لمصلحة أصوله أو فروعه ، واللذين يكون عملهما فى الحالين باطلا .

٧٦ ـ وكل ما يستطيعه الخليفة فى هذه الحال أن يلجأ إلى ترشيحه ، على أن يأخذ رأى الناخبين قبل الترشيح ، وعلى ألا يصبح الترشيح تاما إلا بإقرارهم [١] بعد وفاته ، على أن تكون لهم الحرية المطلقة فى هذا الإقرار أو الرفض بعد وفاة المستخلف .

٧٧ ـ لكن قاعدة استبعاد استخلاف الابن والأب ليست محل اجماع الفقهاء [٢] وإن كنا نفضل هذا الرأى [٣] .

٧٨ ـ وعلى العموم ، فإن هناك اجماعا على أن الخليفة يستطيع أن يستخلف أحد أقاربه الآخرين عدا الابن أو الأب ، وذلك كأخيه وأعمامه [٤] .

---

(١) على أنه من الواضح أنه إذا أخذنا بالرأى القائل بأن الاستخلاف لا يخرج عن كونه مجرد ترشيح ، وأن الناخبين لهم الحرية المطلقة فى قبوله أو رفضه ، فإن القيد الذى أشرنا إليه فى حالة ترشيح الابن أو الأب ، لا يكون قاصراً على هذا الحال بل هو عام فى جميع حالات التعيين .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص٢٣٣ ، فهناك مذهبان معارضان ، الأول يقصر الاستبعاد على الابن وحده ، لأنه هو الذى يقصد محاباته عادة دون الأب ، أما الثانى ، ومن انصاره ابن خلدون ، فيرى عدم استبعاد أى شخص حتى ولو الابن ، فللخليفة أن يعين أحد أقاربه دون استثناء ، بمقتضى ولايته العامة .

(٣) الأحكام السلطانية ، ص٧ ، ٨ .

(٤) الأحكام السلطانية ، ص٨ وسنرى فيما بعد أن بعض علماء البصرة يشترط موافقة الأمة لاستخلاف المستخلف قريبا أو غير قريب .

٧٩ ـ ٣ ـ وقت قبول المستخلف :

ويجب أن يقبل المستخلف هذا التعيين قبل وفاة المتصرف ، لأن التعيين ليس عملا فرديا ، وإنما هو عقد يتم بايجاب المتصرف وقبول ممن اختاره الأول ، وهذا تطبيق تام للقواعد العامة فى العقود ، بناء على ذلك فلا يكفى أن يقع القبول قبل وفاة المتصرف ، بل قبل انتهاء خلافته بأى سبب من الأسباب كالتنازل أو العزل ، الأمر الذى يفقده كل صفة لابرام هذا العقد .

٨٠ ـ طبيعة العقد :

ولكن تحديد وقت القبول على هذا الوجه ليس محل اجماع من الفقهاء فهناك من يرى بالعكس أن القبول لا يصح إلا بعد وفاة المستخلف (أو انتهاء خلافته لأى سبب آخر) ، وحجتهم فى ذلك أن الحق فى الخلافة لا ينشأ إلا فى هذه اللحظة ، ولا يمكن التصرف فيه قبل وجوده[1] .

٨١ ـ حالة الغائب :

وبديهى أنه يلزم أن يبقى الخليفة المختار حيا بعد انتهاء خلافة المتصرف ، وذلك لكى يستطيع مباشرة حقه فى الخلافة ، وقد سبق أن تكلمنا عن حالة الغائب .

ومسألة ما إذا كان حكم الأب أو الابن يمتد إلى الجد وإلى ابن الابن (وهى حالة تقع كثيرا فى العمل) ، لم يتعرض لها الماوردى ، صراحة ، ولكن يظهر ان عبارة الأب والابن فى كلامه تنصرف عادة إلى جميع الأصول والفروع ، وما يؤيد ذلك قياسه على حالة القاضى والشاهد لأن المنع فى هاتين الحالتين الأخريين يمتد إلى جميع الأصول والفروع .

(١) وهذا الحل يغير فى طبيعة الاستخلاف من عقد بني الخليفة المتصرف والمختار ، إلى عقد بين الأمة وهذا الأخير ، وما الخليفة المتصرف إلا ممثل لها فى التصرف ، فهو عندما يصدر منه الإيجاب لا يصدره باسمه ولحسابه ، بل باسم الأمة نفسها على لسانه ، وعلى ذلك فإن القبول يقع صحيحا بعد وفاة الخليفة المتصرف ، لأن المتصرف الحقيقى ، وهو الأمة نفسها ، لايزال موجودا برغم زوال صفة المتصرف ، وهذا التفسير يخالف فى نظرنا مذهب أهل السنة [ولكنه يؤكد فكرة اعتبار الاستخلاف ترشيحا فقط وليس تعيينا] .

الفصل الثانى

آثار الاستخلاف

٨٢ ـ الاستخلاف كما أسلفنا عقد بين المتصرف والشخص الذى يختاره ، ولكن آثاره لا تقتصر على هذين الطرفين ، بل تمتد إلى « الغير » أى الأمة ، ولذلك سندرس على التوالى آثاره فيما يتعلق بالأطراف الثلاثة .

(أ) **فيما يتعلق بالخليفة المتصرف :**

٨٣ ـ متى تم الاستخلاف صحيحا فإنه يقيد من صدر منه فلا يستطيع بعد ذلك أن يبطله بمحض ارادته ، وذلك طبقا للقواعد العامة فى العقود [١] .

٨٤ ـ وبديهى أن هذا الالزام قاصر على حالة احتفاظ المختار بأهليته ، فإن فقد إحدى الصفات اللازمة لهذه الأهلية جاز للمتصرف بل وجب عليه أن يعزله .

٨٥ ـ وإذا كان الخليفة المتصرف لا يجوز له عزل من اختاره ، فانه لا يجوز له أن يعين شخصا آخر لأن هذا يتضمن عزلا للأول وهو غير جائز .

---

(١) ويفرق الفقهاء فى ذلك بين اختيار الخليفة لمن يخلفه ، وبين تعيينه لمن ينوب عنه من « عماله » لأنه فى الحالة الأخيرة إنما يتصرف بمقتضى حق يملكه هو أما فى حالة الاستخلاف فإنه يتصرف فى حق يملكه عامة المسلمين ، وبما أن هؤلاء لا يملكون عزل الخليفة الذى بايعوه ما دام لم يطرأ عليه ما يفقده أهليته فإن الخليفة المتصرف لا يمكن ان يكون له أكثر مما لهم من حقوق (الأحكام السلطانية ، ص٨) .

(ب) فيما يتعلق بالشخص المختار :

٨٦ ـ لاشك أنه متى قبل فانه يتقيد أيضا بقبوله ، فلا يجوز للطرفين معا ، المتصرف ، والمستخلف ، أن يعدلا عن التعيين بمحض ارادتهما ، وذلك حسب قول « الماوردى » .

« أما إن لم يوجد غيره ممن هو أهل للخلافة لم يجز استعفاؤه ولا اعفاؤه وكان العهد على لزومه من جهتى الولى والمولى »[1] .

٨٧ ـ وهذا الخروج عن القواعد العامة فى العقود تبرره مصلحة المسلمين العامة ، لأنه ينشأ لصالحهم من هذا العقد حق مباشر كما فى حالة الاشتراط لمصلحة الغير فى العقود المدنية ، كما أنه تقع عليهم التزامات من نفس هذا العقد الذى لم يشتركوا فيه[2] .

(جـ) آثاره بالنسبة للأمة :

٨٨ ـ ينشأ لصالح الأمة حق مباشر كما بينا وهو التزام طرفى العقد بعدم العدول عنه طالما لم يوجد شخص ثالث يصلح للخلافة .

٨٩ ـ ويرى البعض أن الأمة تلتزم بمقتضى هذا العقد : أى أن الأمة تلتزم بمبايعته والخضوع له فى حدود الشرع لأن الأمة تلتزم بكل ما يجريه الخليفة فى

---

(١) أما ان وجد غيره ـ أهلا للخلافة ـ جاز استعفاؤه وخرج من العهد بإجماعهما على الإستعفاء والاعفاء ـ الأحكام السلطانية ص٨ ، ٩ .

(٢) وهذه القاعدة تؤيد المذهب الذى يعتبر الاستخلاف عقدا بين الأمة نفسها (ويمثلها المتصرف) ، وبين المستخلف ، وينشأ عنه التزامات وحقوق لكل من الطرفين .

تعليق : أولى من هذا التخريج على أساس الاشتراط لمصلحة الغير ، وهى فكرة مدنية ، أن تعتبر هذه القاعدة دليلا على أن الفقه الإسلامى اضطر إلى أن يخرج بهذا التصرف الدستورى عن القواعد المدنية للعقود ، ويكون ذلك أساسا لنظرية العقود الدستورية فى الفقه الإسلامى ، لأننا الآن فى مجال ينظمه القانون العام والدستور لا القانون الخاص .

حدود ولايته العامة ، وهذا هو المذهب السائد فى الفقه وهو مذهب الشافعية ومعناه أن الاستخلاف يعطى للمستخلف الحق فى الخلافة بدون حاجة إلى موافقة الناخبين ، بمجرد انتهاء خلافة من عينه .

٩٠ ـ أما المذهب الذى نرجحه والذى سبق أن أشرنا إليه ، فمقتضاه أن الاستخلاف لا يتجاوز ترشيح الشخص ولا يحرم الناخبين من حريتهم فى اقراره أو رفضه [١] ، أى أن الاستخلاف عقد يتم بين المتصرف وبين من يختاره ولكنه لا يصبح لازما ، ولا ينتج آثاره إلا بعد أن تقره الأمة ، هذا الرأى أقوم منطقا من السابق وأكثر اتفاقا مع السوابق التاريخية التى ذكرناها [٢] ، كما أنه يفسر لنا كيف تلتزم الأمة بهذا العقد وتصبح طرفا فيه بإقرارها للعقد ، إذ أنها بإقرارها للعقد تصبح طرفا فيه وليست من الغير ، ومع ذلك فإن هذا المذهب ليس هو الراجح لدى الفقهاء .

٩١ ـ والمذهب السائد لدى الفقهاء ، والذى مؤداه أن الخليفة يملك الاستخلاف بمقتضى ولايته دون حاجة إلى موافقة الناخبين يقودهم إلى تفصيلات

---

(١) وهذا يختلف فى نظرنا عن المذهب الذى يعتبر الاستخلاف عقدا بين الأمة والمختار للخلافة والذى اشرنا إليه فيما سبق .

(٢) رأينا فيما سبق أن الخلفاء الراشدين كانوا يشترطون موافقة الرأى العام ممثلا فى أهل الحل والعقد ، تمام التعيين .

ومن الجائز ان يستخلف الخليفة أكثر من واحد دون تفضيل لأحد منهم على الآخرين فإذا عين شخصين مثلا فإنهما وحدهما يكونان مرشحين للخلافة ، وللناخبين وحدهم أن يختارو أحدهما ولكن ذلك لايكون إلا بعد وفاة المتصرف ، ومع ذلك فإنه يجوز له أن يسمح بذلك أثناء ولايته ـ كما أن الناخبين أنفسهم ان خافوا انتشار الأمر بعد موته استأذنوه واختاروا ان أذن لهم ، وهذا المختار متى باشر ولايته يحتفظ بحقه فى استخلاف من يراه دون أن يلزم باستخلاف الشخص الآخر الذى كان مستخلفا معه .

تعليق : (هذه الهوامش ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ الواردة فى ص١١٢ ، ١١٣ من الأصل الفرنسى كلها تحيل إلى الأحكام السلطانية بشأن الاستخلاف ص ١٠) ونحن لا نرى داعيا لايراد تفصيلات كثيرة بشأنه لأن موضوع الاستخلاف كله فى نظرنا كان يتخذه البعض وسيلة لتبرير ما جرى عليه العمل فى عهود الخلافة الناقصة ـ أو خلافة السلاطين ـ وقد اسىء استعماله لتحويل الخلافة إلى ملك وراثى ونكتفى بالإحالة لهذا الكتاب .

عن الحكم فى حالة تعدد الاشخاص المستخلفين(٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩) .

٩٢ ــ وقد يعين الخليفة أكثر من واحد يخلفونه على التوالى ، وحينذاك يرى الماوردى أن يكون هذا الترتيب نافذا ملزما للناخبين [١] وللمتصرف نفسه .

٩٣ ــ ولكن الشافعية يرون أنه لا يكون ملزما للمستخلف الأول متى أصبح خليفة (رغم أن بعض الفقهاء قد ذهبوا إلى عكس ذلك وهو الرأى المنطقى فى نظرنا) [٢] .

٩٤ ــ وعلى العكس من ذلك فإن الخليفة المتصرف لا يستطيع بعد أن استخلف شخصا أن يعين شخصا آخر ليكون خلفا لهذا الخلف (فى حالة وفاته بعد توليته الخلافة) [٣] .

٩٥ ــ انتهينا من دراسة طريقتى تولى الخلافة : الانتخاب والاستخلاف وهما

---

(١) الأحكام السلطانية ص ١٠ ــ ١٢ وعلل ذلك الماوردى بقوله «فإن قيل هى عقد ولاية على صفة وشرط ــ والولايات لا يقف عقدها على الشروط والصفات ــ قيل هذا من المصالح العامة التى يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة ، فقد عمل بذلك فى الدولتين من لم ينكر عليه أحد من علماء العصر ، هذا سليمان ابن عبدالملك عهد إلى عمر بن عبدالعزيز ثم من بعده إلى يزيد بن عبدالملك .. وقد رتبها الرشيد فى ثلاثة من بنيه الأمين ثم المأمون ثم المؤتمن . وفى هذه الحالة تنتقل الخلافة إلى كل منهم بحسب الترتيب الذى عينه له وبالنسبة للخليفة المتصرف نفسه فليس له أن يعدل فيه ، فإذا مات الأول من المرشحين فى حياة المتصرف فإن من يليه يصبح المرشح الأول للخلافة وهكذا .

(٢) الأحكام السلطانية ص ١١ .

(٣) الأحكام السلطانية ص ١٣ ، وقد رأينا أن الشافعية يقرون أن المستخلف له الحق دائماً فى تعيين من يخلفه دون تقيد بمن اختاره سلفه فى حالة تعيين أكثر من واحد . ومعنى هذا أنه فى حالة استخلاف أكثر من واحد للخلافة على التوالى فإن استخلاف الأول وحده يصح أما استخلاف الثانى فباطل ولا قيمة له سواء اختار الأول من يخلفه أو لا .

ونحن نرى أنه يجب اعتبار أن الانتخاب هو الطريقة الأصلية لاختيار الخليفة أما الاستخلاف فطريقة استثنائية يقتصر أثرها على المستخلف الأول . أما تعيين من يليه فباطل ويجب فى هذه الحالة إجراء انتخاب طبقا للقاعدة الأصلية .

وحدهما الجائزتان لدى أهل السنة ، ويرى بعض الفقهاء أن هناك طرقا أخرى ، ولكن الأخذ بها يخرجنا من نطاق الخلافة الصحيحة أو على الأقل من نطاق مذهب السنة(٣٣) .

---

(١) منها بعض مذاهب الشيعة التى أشرنا إليها ، والتى ترى أن تولية الخلافة لا تكون إلا بنص أى حديث نبوى أو وصية إمام سابق .

وفضلا عن ذلك فهناك طريقتان للاستيلاء على الخلافة فى ظروف معينة . وهما التغلب أو الاعلان . والقوة أو التغلب طريقة للاستيلاء على الخلافة يتكلم عنها بعض الفقهاء وسنعرض لها فى الباب الخاص بنظام الخلافة غير الصحيحة .

أما الاعلان أو الثورة . فهى طريقة يعترف بها الزيدية ومقتضاها ان شخصا يرى نفسه أهلا لتولى الخلافة التى اغتصبها أحد الطغاة الذين لا تتوفر لهم شروط الأهلية لها فيعلن نفسه خليفة ويدعو الناس لمبايعته (المواقف ج ٨ ص ٣٥٢) وهم يريدون أن يصلوا إلى نتيجة معينة ، هى أن يسارع المسلمون إلى نصرة هذا الثائر نصرة إيجابية .

أما أهل السنة فلا يوجبون على المسلم مساعدة الخليفة القائم لأن خلافته غير صحيحة لكنهم لا يلزمونه بنصرة الثائر إلا إذا كانت خلافته مبنية على سبب صحيح أى بالانتخاب أو الاستخلاف الصحيح .

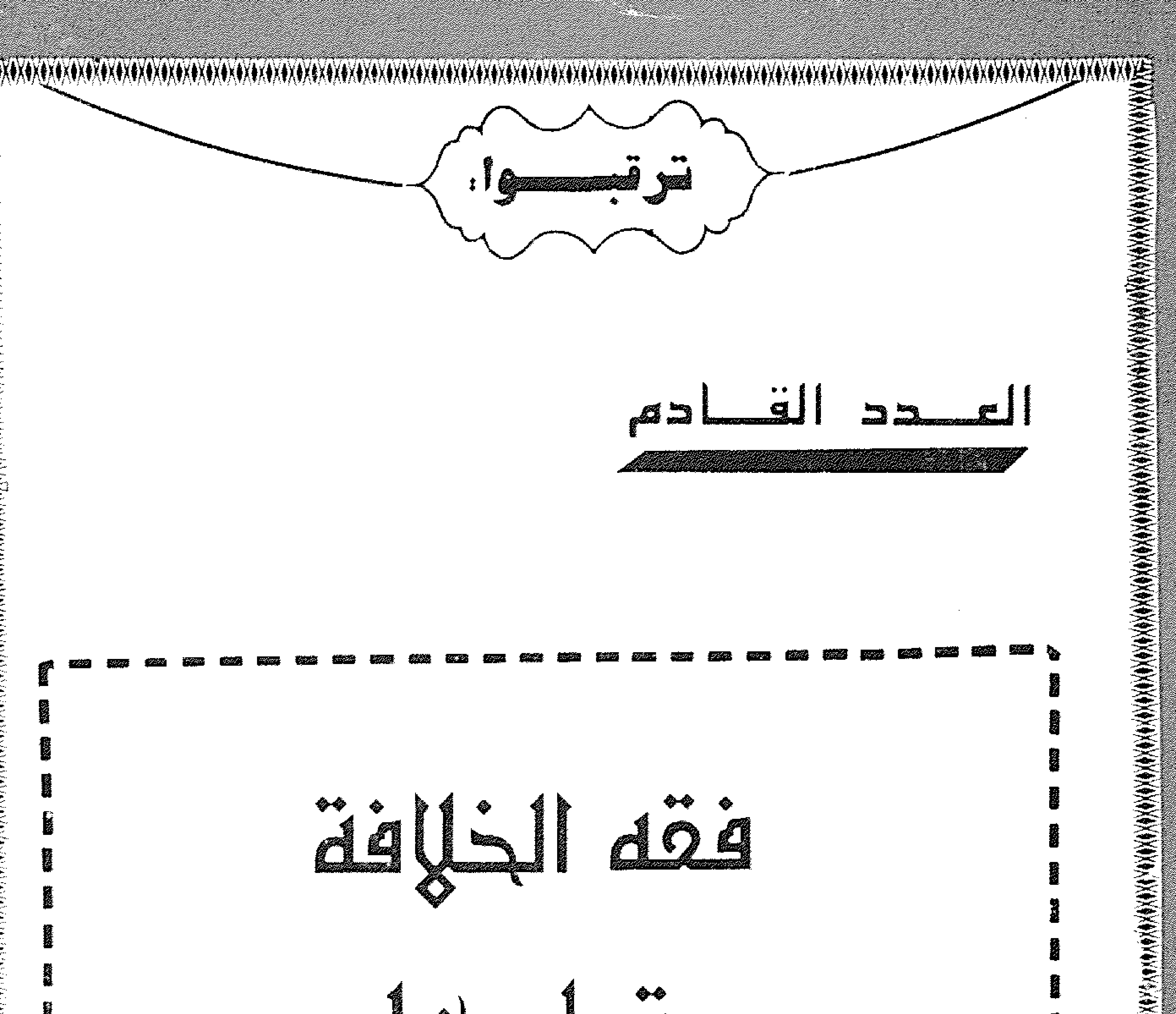
تعليق : ليس معنى ذلك أنهم لا يجوز لهم مناصرة الثائر ــ كل ما هنالك أن ذلك غير واجب فى نظر بعض الفقهاء وتفصيل الأمر · أن بعض الفقهاء يجيز ــ وبعضهم يوجب ــ مناصرة الثائر على الخلي[illegible] لو كان متوليا بسبب صحيح ، إذا جار فى حكمه ورفض الانصياع للحق بعد أمره به ، ويراجع كتاب «الخليفة . توليته وعزله» للدكتور صلاح دبوس ــ رسالة دكتوراه ، الاسكندرية ١٩٧٢ .

ويظهر لنا أن آثار الاستخلاف التى نقلها السنهورى عن كتب الفقه ــ إنما استمدت فى أغلب الأحيان من السوابق التى جرى عليها العمل فى عهد الأمويين والعباسيين أو تأثرت بها . دون اشارة إلى أن تلك السوابق كانت اساءة لاستعمال مبدأ الاستخلاف بتحويله إلى وسيلة لاحتكار السلطة والولاية فى أسرة معينة ــ وتحويل الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض مبنى على القهر والعنف والاستبداد

لقد نبه السنهورى فى بداية هذا الفصل إلى ضرورة التفرقة بين الاستخلاف الذى صدر فى عهد الخلفاء الراشدين وقصد به تزكية من توفرت لديه الأهلية الكاملة للترشيح ــ ولذلك اعتبره كثير من الفقهاء مجرد ترشيح لا يقصد به حرمان الأمة أو من يمثلونها من أهل الحل والعقد من ممارسة حريتهم الكاملة فى اختيار من ينوب عنها فى ولاية الأمر بطريق البيعة الحرة بعد انتهاء ولاية من صدر عنه هذا الترشيح فى صورة استخلاف . كما انه إنما يصدر ممن تولى الخلافة بالبيعة الحرة ــ ولذلك يمكن ان يتخذ هذا الإجراء دون إخلال بحرية البيعة والشورى واحترام سلطان الأمة .

فهرس كتاب : «فقه الخلافة وتطورها» الجزء الأول

رقم الإيداع : ١٩٩٤/١٠٧٩٢ م



فقه الخلافة وتطورها

الجزء الثانى

للدكتور/عبدالرزاق السنهورى

الثمن ٥٠ قرشا

رقم الإيداع ٥٨٩٠ / ١٩٩٤

مطابع الأوفست
شركة الإعلانات الشرقية